

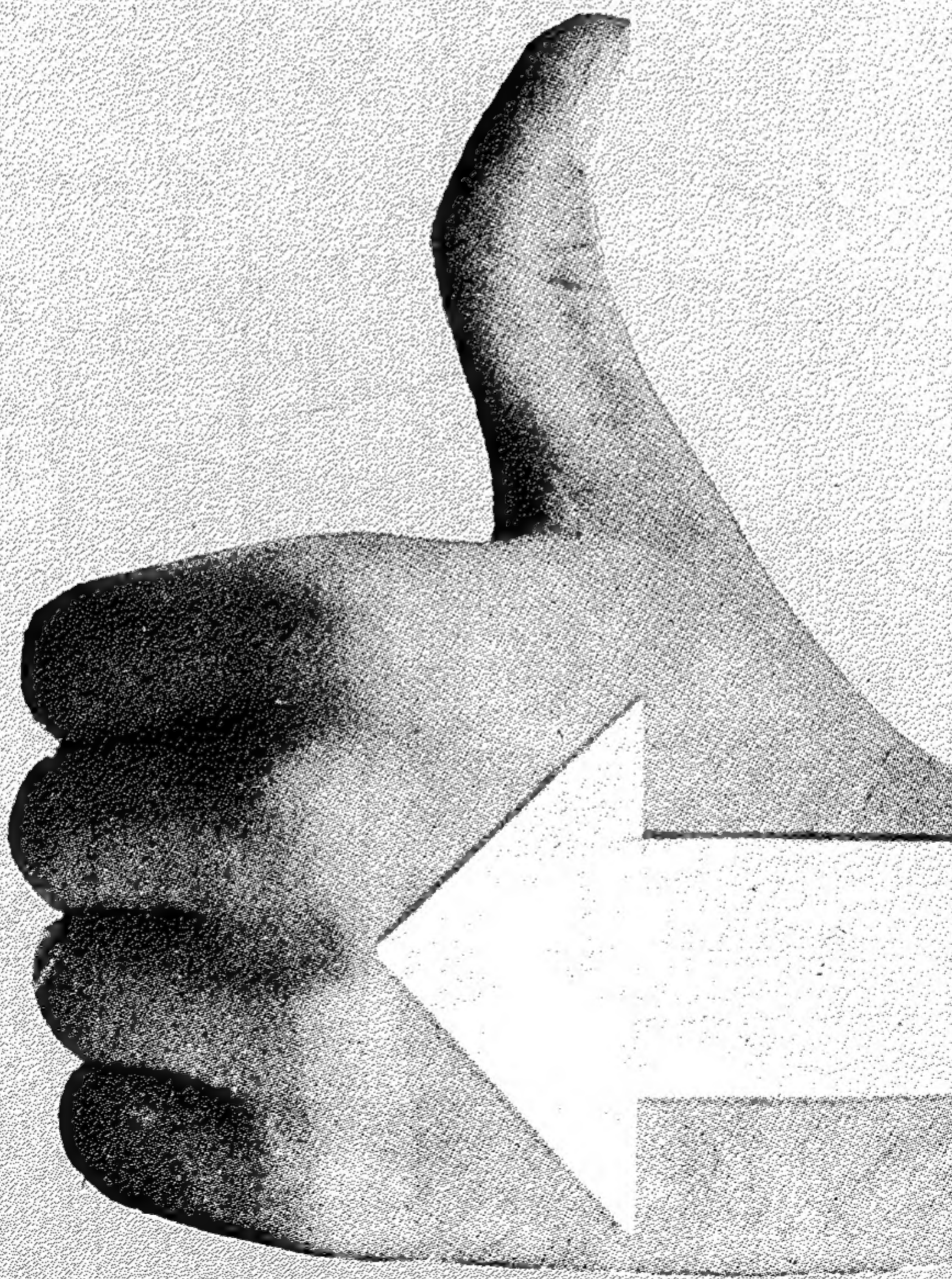
إسماعيل المندوي

المندواوي الفلسفية الجديدة

فلسفة التناقض

9

الأساس الفلسفي للعلوم



حقوق الطبع والنشر للمؤلف

١٩٨٩

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم

كلية الاداب - دمنهور

المبناوى الفلّسفيّة الجريّة

فلسفة التناقض
في
الأساس الفلسفي للعلوم

إسماعيل المرحبوى

نقد مادی عقلاى للفلسفة الماركسية

عرفان بالجميل

تبرع بتصميم الغلاف والاشراف على الشكل العام للكتاب
الفنان الكبير الاستاذ عصمت داوشتاشى .

هذا ويهمنى أن نسجل هنا ، الشكر الخاص لهؤلاء الذين
ساهموا فى توفير تكاليف طبع الكتاب ، بعد فشل محاولات
نشره بطريقة أخرى .

فهرس الكتاب

هيجل والفلسفة الماركسية

تقديم عام

صفحة

٧

— الأب لاهوتى والابن غير متخصص فى الفلسفة

٩

— لاعقلانية هيجل

١٣

— جريمة اجتماع النقيضين

١٩

— ثنائية الفكر والمادة

٢٧

— الأخلاق والتاريخ

٣٢

— هذا الكتاب

٣٩

فلسفة التناقض

القسم الأول

أولاً — خطابان عن الموضوع :

١ — خطاب عن موضوع التناقض — ٢ — خطاب عن التناقض والمنطق

ثانياً — التناقض والطريق الثالث :

٤٩

الفصل الأول : توضيح عن معنى التناقض

التناقض ومبادئ الهوية ص ٨٤ — ثنائيات الجدلى الماركسي

ص ٥١ — عودة الى المبادئ الأربعة ص ٥٢ — وحدة النقيضين

تعنى نفى تناقضهما ص ٥٥

٥٧

الفصل الثانى : أساليب إهدار التحديد التناقضى

التناقض والوسط الصحيح ص ٥٧ — الأسلوب الأول ص ٦٠

الأسلوب الثالث ص ٦١ — الرئيسى والثانوى ص ٦٤ — مرة

أخرى عن الأسلوب الثالث ص ٦٥

١٢٤

الفصل الثالث : الثالث اللامنطقى والثالث الممكن

استرجاع الأساليب الثلاثة ص ٦٩ — الأسلوب الثانى وطريقة

اختيار الثالث ص ٧٠ — الحياد وعدم الانحياز ص ٧١ —

اللاعبدو واللاصديق ص ٧٢

٧٤

الفصل الرابع : تدرجات الكم وانفصالات الكيف

الكيف والكم ص ٧٤ — ثنائية الكيف وتعدد الكم ص ١٤١ —

الوسط الكمى واللاوسط الكيفى ص ٧٥ — الكيف الرئيسى

والكم الثانوى ص ٧٩

٨٢

الفصل الخامس : لا ثالث بين الارتقاء والتدهور

حتمية التحدد بين الصواب والخطأ ص ٨٢ — نسبية الاستقطاب

الفكرى ص ٨٤ — الثنائية الصحيحة فى تطور المجتمع ص
٨٥ — التداخل المؤقت بين الارتقاء والتدهور ص ٨٧ —
التاريخ صراع بين العقل واللاعقل ص ٨٨

القسم الثانى المبادئ الفلسفية الأخرى

أولاً — المادة والمادية ٩٣
ثانياً — مبادئ الأساس الفلسفى للعلوم : ٩٧

المبدأ الأول — مبدأ اللاتماثل الشامل لكل ما هو موجود ٩٩
المبدأ الثانى — مبدأ الحتمية الشاملة ١٨٨
المبدأ الثالث — مبدأ أدنى تغير ممكن ١٠٣
المبدأ الرابع — مبدأ الملاء الشامل ١٠٦
المبدأ الخامس — مبدأ الغائية فى بعض التكوينات غير العاقلة ١١٠
المبدأ السادس — مبدأ الأساس الحركى الفيزيائى للوجود ١١٢
المبدأ السابع — مبدأ الضرورة الانبثاقية للأساس الحركى الفيزيائى للوجود ١١٥
المبدأ الثامن — مبدأ علاقاته (بدلا من نسبية) المكان والزمان : ١١٨

نسبية الزمان والمكان ص ١١٨ — تعريف المكان والزمان ص ١١٩ — أنواع
التحديدات المكانية ص ١٢١ — المكان والمستوى التحت ذرى ص ١٢٣ — حكاية انحناء المكان
ص ١٢٥ .

المبدأ التاسع — مبدأ الالتزام بمنطق الهويات فى كافة المجالات القابلة للتحقيق المنطقى : ١٢٧
الحكم المنطقى ص ١٢ — الميزان الصورى للهويات الفكرية ص ١٢٩ — تطور
المغالطات عن الاستنباط والاستقراء ص ١٣٠ — سفسطات الاحتمية ص ١٣٢ — معنى جديد
للاستقراء ص ١٣٤ — الاحتمالات اللامنتطقية ص ١٣٦ — تقاليد إهدار المنطق فى العلم ص
١٣٨ — الفلسفة ومنطق الهويات اللغوية ص ١٤١

خاتمة عامة الفلسفة هى جوهر الثقافة

الفلسفة والمعرفة ص ١٧٢ العقلانية والثقافة المصرية ص ١٤٦ — معنى الثقافة والمثقفين
ص ١٤٧ — الثقافة الفكرية ص ١٤٨ — العصور الوسطى المسيحية ص ١٥٠ — العصور الوسطى
الاسلامية ص ١٥٢ — القوة والعقل ص ١٥٦ — الجو اللاثقافى ص ١٥٨

تقديم عام

هيجل والفلسفة الماركسية

الأب لاهوتي والابن غير متخصص في الفلسفة

لم يبدأ تدريس هيجل في بعض الجامعات العربية ، إلا عندما انتقلت مهمة تدريس الفلسفة الجامعية إلى أشخاص يمكن أن يقولوا أى شيء عن أى شيء . أما عندما كنا ندرس الفلسفة في جامعة القاهرة منذ أربعين عاما ، فكنا نسمع أنهم لا يسمحون بتدريس هيجل في قسم الفلسفة ، ليتجنبوا تدريس الفلسفة الماركسية المتفرعة من الهيجلية ، أو ليتجنبوا تنبيه الأذهان إلى دراستها . ثم اتضح بعد الدراسة المتعمقة الطويلة المدى للهيجلية وللمادية الجدلية وملحقاتها ، أن الموقف البرجوازي في هذا المجال هو موقف التستر على الهيجلية ، وليس فقط موقف عدم إثارة أو تفتيح المشاكل والتساؤلات بخصوص الماركسية المنبثقة عن الهيجلية .

إن جورج هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) ظهر في القرن الثامن عشر في بلد لم يكن إذ ذاك متقدما في الفلسفة أو في الثقافة العقلانية . فقد كانت ألمانيا — بعد روسيا القيصرية — هي أكثر الدول الأوروبية الكبيرة تخلفا في مجال العقلانية . إذ كانت تسيطر عليها الروح العسكرية منذ العصور الوسطى ، وتعانى الكثير من القهر الدينى والتجمد اللاهوتي ، وترفض العلمانية أو التسامح الدينى . وقبل هيجل ، حظرت بعض كتب كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) المتزمة بالدين والمدافعة عن الدين ، مجرد أنها تضمنت بعض الأفكار غير التقليدية . أما فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) الذى حل هيجل محله في إحدى الجامعات ، فقد فصل من جامعة يينا بتهمة الإلحاد ، رغم أنه كان فيلسوفا مثاليا ذاتيا غير مادي . وبعد هيجل ، فصل فيورباخ أيضا من الجامعة بتهمة الإلحاد . ولهذا يحكى المؤرخون كثيرا عن الرعب الذى كان يعاينه هيجل — حتى في محادثاته الخاصة مع معارفه — وخصوصا بعد أن لاقى المشاق فترة طويلة قبل أن يسمح له بالتدريس في الجامعة . وهذا التاريخ المعارض للعقلانية ، أدى امتداده إلى غو العضلات العسكرية والمادية والعلمية التكنولوجية في ألمانيا على حساب قدراتها العقلانية ، بحيث اندفعت إلى مغامرات الدمار التبادلى المهزوم في حربين عالميتين .

لكن الذى يهمنا هنا ، هو أن الأجهزة البريطانية والكنسية للتحكم السرى التى كانت مسيطرة على أوروبا ، كانت قد نجحت في نقل مركز الثقل في الفلسفة من فرنسا إلى ألمانيا ، لمقاومة تيار المادية والعقلانية الذى وضع ديكارت بذوره في القرن السابع عشر ، واستكملة الفلاسفة الانسيكلو بيديون الفرنسيون العظام في القرن الثامن عشر ، ونشروا إشعاعاته التنويرية في أوروبا وفي العالم . فكانت النتيجة أنه بعد تحريفات ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) عن الوحدات الروحانية monads وعن نظرية العدل الإلهى الشامل ، ظهرت الفلسفات المتناقضة المختلطة والدينية أو شبه الدينية عند كانط ثم فشته ثم هيجل . وكانت تلك الفلسفات امتدادات متضخمة لأفكار الفيلسوف البريطانى هيوم (١٧٧١ - ١٧٧٦) ، الذى كان قد لقى الفشل الذريع في بريطانيا وفرنسا ، بحيث لم تثبت بذوره ولم يظهر ويتفاقم تأثيره إلا في ألمانيا المتخلفة عقلانيا ، قبل أن ترتجع هذه الامتدادات إلى بريطانيا وفرنسا وبقيّة أوروبا من خلال كانط وهيجل . ولهذا زادت الضربات الإدارية المباشرة وضربات التحطيم الصحى والشخصى ضد الأجيال الجديدة من المفكرين والفلاسفة الألمان ، عندما بدأ الفكر الفلسفى في ألمانيا يتحرر من هذا التخليط اللاعقلى واللاهوتى . فانهت الفلسفات المشهورة في ألمانيا ، لكن بعد أن نقلت سمومها خارج ألمانيا ، ونشرت التناقضات والتخليطات واللاعقلانيات المضاعفة التى لا تزال تعاني منها كل اتجاهات الفلسفة المعاصرة في العالم .

وفي روسيا القيصرية مثلا ، أوضح المفكر الروسى تشير نيشفكى (١٨٢٨ - ١٨٨٩) أن الخوف من الثقافة الفرنسية وخصوصا الفلسفة الفرنسية ، هو الذى دفع السلطات الروسية إلى تشجيع الثقافة الألمانية^(١) . وفي بحث

(١) انظر : المقالات الفلسفية المختارة ، تشير نيشفكى ، الترجمة الانجليزية . موسكو ١٩٥٣ : خصوصا ص ٤٦٩ وص ٤٧١ .

آخر ، يقول إن سبب انتشار الهيكلية بين المثقفين في روسيا القيصرية ، هو أن هيجل كان يقدم لهم من خلال أفكار الجناح اليسارى من تلاميذه ، رغم أن أفكاره كانت — كما يقول — أقرب إلى فكار الاسكولانيين في العصور الوسطى ، وبلا فائدة للتفكير العلمى (ص ٤١٥) . وعلى كل حال ، فقد كان انتشار الهيكلية في روسيا القيصرية ، هو أساس انتشار الماركسية فيها . وأعتقد أن فلسفة هيجل لعبت دوراً رئيسياً في تخلف الدراسة الفلسفية في الاتحاد السوفيتى قبل وبعد الثورة الماركسية — ليس فقط بسبب تعقيدها الشديد واتجاهها اللاهوتى ، لكن لأنها تقدم تخطيطات غريبة وشاملة بين الأفكار ، وإهدارا غريباً للفلسفات التقليدية وللمبادئ الفلسفية المتعارف عليها . والمهم أن الهيكلية وفرعها الماركسى ، ظهرت في ألمانيا المقهورة ذهنياً ، ثم نبتت بذورها إلى درجة إعطاء الثار في روسيا القيصرية التى كانت أكثر خضوعاً للقهر ذهنى وأكثر تخلفاً في الثقافة العقلانية . وهذا مثال واضح لظاهرة استتبات البذور الفكرية للمغالطات في التربة المتخلفة . فلم تكن مصادفة أو تسامحاً ليبرالياً ، أن تحتضن لندن كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) الذى استقر فيها أربعة وثلاثين عاماً متصلة حتى وفاته ، لينتج فيها أهم كتاباته المجهزة للاستتبات في الخارج ، وهو بين مخالب وأنياب الأجهزة البريطانية التى كانت تفرض تحكمها السرى الشامل على أوروبا وعلى العالم وتخطط لصناعة وإسقاط الدول وإطلاق الحروب التدميرية والثورات الفاشلة ، الخ .

ومن ناحية أخرى أبسط وأكثر وضوحاً ، فإن جورج هيجل درس الفلسفة في قسم الدراسات الدينية في معهد دينى يأخذ بنظام الحياة في الأديرة ، هو معهد توبنجن الذى حصل منه على دبلوم اللاهوت عام ١٧٩٣ . واستمر حتى آخر حياته — كما سنرى — أسير التصورات والتعبيرات المسيحية واللاهوتية ذات الطابع الصوفى التخليطى ، الذى يجمع بين التناقضات ويستخدم الكلمات الأسكولائية / المدرسية الدينية غير المحددة أو المفرغة من المعانى . ثم ظهر في ألمانيا أيضاً كارل ماركس ، الذى كان متخصصاً في القانون وليس متخصصاً في الفلسفة ! وقد تأثر بهيجل وبفلسفته اللاهوتية المختلطة المتناقضة التى تكررّس الجمع بين التناقضات ، وقال إنه استخرج منها فلسفته المادية بدعوى أنه قلبها رأساً على عقب ، رغم أن تخطيطاتها وتناقضاتها لم تكن تسمح بأن يتحدد لها رأس من عقب — حتى إذا افترضنا أصلاً أن تعكيس الخطأ ينتج الصواب ! فكيف كان يمكن أن نحصل من الأب اللاهوتى هيجل ومن الابن غير المتخصص في الفلسفة ماركس ، على فلسفة عقلانية حقاً وعلمية حقاً ، حتى لو لم تكن مستكملة ؟!

إن إبعاد فلسفة هيجل وفلسفة ماركس عن دائرة المناقشة العقلانية الموضوعية ، كان يخفى هذه الحقيقة . وقد ساعدت على ذلك أيضاً ، صعوبة وتعقيدات أسلوب هيجل وازدواج أو عدم تحدد معانى كلماته أو استعمالها بمعان أخرى غير دقيقة ، مع اهتمامه بنفخ الكلمات والقفز من كلمة إلى أخرى بطريقة خطائية لا منطقية . ومما ضاعف من نتائج ذلك ، أنه كتب مؤلفاته بالألمانية (وبعضها مجرد محاضرات كانت تلقى بطريقة خطائية كما لاحظ جوته) . ومن ثم فهو لا يُقرأ في الغالب بشكل مباشر ، ولكن تترجم كلماته إلى الإنجليزية أو الفرنسية لتصل إلى أغلب المثقفين . ولقد كتب هيجل كثيراً عما يسميه الاغتراب أو الانسلاخ alienation . لكن الحقيقة أن هذه الكلمة يمكن أن تعبر أيضاً عن أسلوبه في التفكير والتعبير ! فهو يصل إلى قمة الاغتراب اللغوى ، أى الانسلاخ والاهدار في الكلمات والعبارات ، المزدوجة اللاحدة أو المفرغة من المعانى أو المخالفة للمعانى المعروفة . وهذه الظاهرة لم توجد في الفلسفة بهذه الدرجة من الاتساع قبل هيجل ، رغم أنها وجدت طبعاً كظاهرة عامة عند المتصوفة والسفسطائيين وقد انتقلت ظاهرة اغتراب أو انسلاخ أو إهدار الكلمات والعبارات بعد ذلك إلى الاتجاهات المعاصرة التى تأثرت بهيجل ، وخصوصاً الوجودية والبرهانية . بل أصبحت ظاهرة عامة في الفلسفة وفي الفكر السياسى . وفي « دائرة المعارف البريطانية » ، يذكرون نكتة تروى عن هيجل أنه قال : « رجل واحد فهمنى — وحتى هذا لم يفهمنى ! » لكن هذا لا يعبر عن عمق ، وإنما يعبر عن إنسلاخ لغوى وفراغ فكري . وهذا رغم أن فلسفته — مثل أى فلسفة أخرى — تحتوي بلا شك على بعض الأفكار التى يمكن الاستفادة منها ، بدون التورط في استخراج مذهب فلسفى مقلوب من أحشائها المختلطة .

ومع ذلك ، نجد مثلا المفكر الماركسي الروسي بليخانوف (١٨٥٦ - ١٩١٨) يردد بسذاجة الوصف الشائع عنه في القرن التاسع عشر بأنه « امبراطور الفلاسفة » ، بينما الفيلسوف المثالي اليميني الفرنسي برنشفيك يصفه في بداية هذا القرن بأنه « أمير الفلاسفة » و « معلم المدرسية المعاصرة » و « أستاذ الأساتذة العظيم » ! ومثل هذه الأوصاف ، هي في الحقيقة جزء من الجو العالمي الذي صنعوه افتعالا حول اسم هيجل ، ليجعلوا منه آخر مشاهير الفلسفة المذهبية ، وليغلقوا به الطريق أمام ظهور فلاسفة مذهبين جدد في ألمانيا خصوصا وفي أوروبا عموما . لكن كما قال هنري نيل في كتابه عن هيجل ، فإن الدليل على أن هيجل لم يقدم حلولاً للمناقضات الفلسفية التي تناولها ، هو أن تلاميذه انقسموا إلى جناحين متناقضين — بل على طرفي نقيض .

لا عقلانية هيجل

يرى كرونرويل وغيرهما أن هيجل هو « أول اللاعقلانيين » في الفلسفة الحديثة . وهذا صحيح تماما ، رغم أن هيجل يستعمل كثيرا كلمة « العقل » ، ويتظاهر بمهاجمة « العقلانية » rationisme من زاوية « العقل » ! ذلك أنه يهاجم « العقلانية » لحساب ما يسمى الفوق عقلانية supra- rationalisme ! فهو يستعمل في الألمانية كلمة vernunft بمعنى « العقل التأملى » raison spéculative أو « العقل الحقيقي » ، في مقابل كلمة verstand بمعنى « العقل التصوري » raison conceptuelle أو « العقل المتعقل » raison raisonnante أو « الذهن المجرد » abstract mind ، أو عموما « الذهن » أو « الفهم » entendement/ mind أو « العقل العادى » ! وهكذا نجد عنده نوعين من العقل ، أحدهما أعلى من الآخر ! (بينما يعتبر « الروح » أحيانا أعلى من الاثنين !) . ولهذا يقول إن العقل العادى أو الذهن أو الإدراك العام ، لا يعترف مثلا بوحدة التناقضات ، لكن العقل الحقيقى المزعوم أو التأملى يدركها ويعترف بها ! وفي ثنائية « الوجود والماهية » (أى الوجود والفكر) ، التي التقطتها عنه الوجودية واستعملتها بهذا التعبير الاسكولائى الغامض في اتجاه آخر ، يقول إن العقل العادى الذى يصنع « العقلانية » يقتصر على إلهاميات — أى الهويات الفكرية أو التحديدات العقلية — ومن ثم يقطع الاتصال المتحرك للأشياء ، بينما العقل التأملى هو الذى يلغى التقطيع أو التمزيق الذى تفرضه العقلانية والمادية . والحقيقة أن التوحيد مكمل للتقطع ، والتركيب مكمل للتفكيك . ولا يمكن تحديد الوحدة أو الاتصال بدون تقسيم أو فصل منطقي ، لأن التحديد بكل أنواعه ودرجاته هو بتحصيل الحاصل فصل منطقي . لكن هذا ليس تمزيقا ، فضلا عن أنه لا يحتاج إلى إدراك لا عقلى لتوحيده أو توصيله ، لأن التحديد المنطقي نفسه يمكن أن يتسع ليشمل التوحيدات أو التوصيلات المطلوبة التي تعتمد رغم ذلك على الفصل المنطقي بدرجات أخرى أو من زوايا أخرى ، مثل الصور الفوتوغرافية التي تصور قطاعات مختلفة ومنظورات مختلفة تعبر في مجموعها عن وحدة الشيء بأبعاده الثلاثة ، أو تلتقط لقطات سينمائية متتالية تعبر في مجموعها عن حركة الشيء . وفي كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » ، يزعم هيجل أن المنطق بالمعنى الخاص ، له عنده معنى تأملى أو فوق عقلى ، يصفه أيضا بصراحة بأنه « صوفى » mystique ! وهو يزعم أن صفة الصوفى هذه لا تعبر عن المعنى الشائع ، الذى هو الخرافى والوهمى غير المفهوم ، ولكن تعبر عن العقل الحقيقى الذى يعلو على العقل العادى أو الذهن ، ويستطيع أن يدرك وحدة التناقض أو التضاد ! وهذا يؤكد أن عقلانيته المزعومة هي في الحقيقة عقلانية صوفية مقلوبة ، أى عكسية ومزيفة . فهو يردد كلمة العقل لتبرير تصورات الالهوتية المدرسية وأفكاره اللاعقلية والدينية ، وخصوصا منهج اللاتحديد والجمع بين النقيضين الذي يسميه المنهج الجدلى .

وفي كتابه « تاريخ الفلسفة » ، يقول عن أرسطو : « إن منطق أرسطو ليس منطق الفكر التأملى .. إن أرسطو هو صانع المنطق العادى ، منطق الذهن [في مقابل منطق العقل التأملى أو الصوفى المزعوم] . وصوره لا تختص إلا بالعلاقة بين المتماهى ومتماهى آخر . فلا يمكن إدراك الحقيقى في مثل هذه الصور » ! أما العقل الصوفى أو المنطق

الصوفي أو الجدلي ، فيدرك في رأيه اللامتناهي ويدرك وحدة اللامتناهي والمتناهي ، وأن اللامتناهي باطن في صميم المتناهي ، وأنه لا وجود للمتناهي إلا داخل اللامتناهي الذي ينفيه! وهذا لغو فارغ وليس فقط تناقضا لا منطقيا . ذلك أنه بتحصيل الحاصل المنطقي لا يمكن إدراك اللانهاي إلا سلبا ، لأن كلمة لا نهائى ليس لها إلا معنى انتفاءى بحث ، أى نفى بحث للنهاية ؛ بينما أى إدراك أو تحديد هو رسم للحدود المتناهية . ومع ذلك ، يزعم المدافعون عن هيجل أنه يحاول عقلنة اللاعقل ، بينما هو في الحقيقة يحاول أن يخترع عقلا لا عقليا ومنطقا لا منطقيا . وتكفى أفكارك عما يسميه وحدة النقيضين أو الضدين ، لتعبر عن موقفه اللاعقلي اللامنطقي .

ومن أفكاره اللاعقلية واللامنطقية الأخرى ، هجومه على العقلانية بدعوى أنها صورية بحتة . كيف؟! يقول إن العلم في توحيد الأشياء في قانون ، وتوحيد القوانين المتعددة في قانون واحد ، يعنى إفقار أو إلغاء المضمون ومن ثم التحول إلى الصورية البحتة . لكن هذا هو صميم التقدم العلمي ، أى التقدم في التعليل . ثم إن التوحيد أو الاتصال الذي يطالب به ، يعنى بالضرورة المنطقية تصاعد التعميم والتجريد ، إلى الدرجة التي يمكن أن تصل إلى الصورية البحتة . وهذا لا يلغى التحديدات المضمونية ، ولكن يكملها بالتحديدات الصورية ، لأنه لا يلغى الجزئيات الفكرية والادراكية ولكن يكملها بالكليات . كل ما في الأمر ، أن التحديدات الأولى هي غير التحديدات الثانية . أى أنها منفصلة عنها منطقيا . فهذا هو المعنى الحاصل للتحديد . أى الفصل المنطقي . لكن هذا لا يعجب هيجل . لأنه يريد فكرا يجمع في نفس الوقت وفي إدراك واحد ، بين المضموني والصوري المجرد . وبين الجزئي والكل ! وهذه المفارقة اللامنطقية المتناقضة ، هي التي اعتبرها بمنهج الصوفي الجدلي اكتشافا جديدا . أسماه ، الكلي العيني « concrete universal » ، أو « المعنى العام » concept الذي يعبر عن « الوحدة المطلقة بين الوجود والفكر » ! وقد أخذت عنه الفلسفة الماركسية هذه المفارقة عن الكلي العيني . كجزء من مفارقات الجمع بين النقيضين .

بهذا المنهج اللاعقلي واللامنطقي المتناقض ، الذي يوصف بأنه صوفي ويوصف بأنه جدلي ، يزعم أنه « يوحد الوجود والفكر في الفكرة » وأن ما يسمى « الفكرة » تترقى من مستوى المنطق (أو التفكير البحت) إلى مستوى الطبيعة إلى مستوى التاريخ . وهذا المبدأ الصوفي الغريب الذي يتطور في الوجود عبر ثلاثة مستويات ، يسميه أيضا « المطلق » أو « الروح » أو « الفكرة المطلقة » أو « عقل العالم » أو « روح العالم » . وهو يعنى في معظم الحالات الله (رغم أنه أطلق على نابليون مثلا اسم « روح العالم » بمعنى أنه يتجاوب مع الروح الإلهية للتاريخ !) . ومن هنا قال إن الله حين يريد أو يعرف نفسه ، يلد العالم على صورته . وقال إن الله يتكشف في الفكرة المنطقية وفي الطبيعة وفي الذهن (الذي يقسمه إلى ذهن ذاتي وذهن موضوعي وذهن مطلق) ، وإن التاريخ البشري ليس إلا عملية يتجلى فيها الله وتتكشف فيها الحقيقة الإلهية . ولهذا يقول إميل برييه ، إن هيجل أدخل الطابع الإلهي في كل حقائق الطبيعة والتاريخ . ويقول هنري نييل^(١) إن فلسفة هيجل هي في صميمها « تركيب كامل » بين « الله » و « العالم » (ص ٦٥) ، وإن هيجل « ينسب حتى إلى العلم قيمة دينية » (ص ٢٢٤) . ويقول : « عند هيجل توجد هوية عميقة بين الدين والفلسفة . فهو لاهوتي يفكر في نظرية الخلاص ، أكثر كثيرا مما هو فيلسوف يقتصر على الانشغال بالمعرفة العقلية للعالم . » (ص ٢٥٢) . وهيجل نفسه يقول : « إن مضمون كل من الفلسفة والدين واحد » . ولهذا كان المفكر المعاصر له جوته ، يأخذ عليه موقف إقحام الدين في الفلسفة — وهو الموقف الذي كان يحاول به استرضاء السلطات البروسية

(١) كتاب هنري نييل H. Niel ، اسمه ، عن التوسط في فلسفة هيجل « De la mediation dans la philos. de Hegel » . طبعة Aubier ، باريس ١٩٤٥ . وهو من أعمق وأشمل ما كتب عن هيجل ، خصوصا أنه يركز تركيزا خاصا على مبدأ التناقض عند هيجل . حيث « التوسط » يعنى هنا عملية اصطلاح الوسط أو الثالث المرفوع ، أى عملية الجمع بين أو الارتفاع فوق النقيضين

ومن تخطيطات هيجل الأخرى ، أنه يقول إن الذات في استغراقها في إدراك الموضوع ، تتحول إلى موضوع ! « فالإنسان الذى يتأمل ، يُستغرق بواسطة ما يتأمله ، والذات العارفة تضع في موضوع المعرفة . ذلك أن التأمل يكشف الموضوع وليس الذات . فالموضوع وليس الذات هو الذى يظهر نفسه لنفسه ... والإنسان المستغرق بواسطة الموضوع الذى يتأمله ، لا يمكن أن يُسترجع لنفسه ، إلا بواسطة رغبة [!] — بواسطة رغبة الأكل مثلا . فالرغبة الواعية للكائن ، هى التى تقيم هذا الكائن من حيث هو أنا ... باعتباره أنا أو الأنا المختلف جوهريا والمقابل جذريا لـ «الأنا» ! ويفسر ذلك بأن فعل الأكل المذكور ، يجعل الذات أو الأنا تلتقى الموضوع المأكول ، من حيث تستوعبه داخل الذات !!

وهكذا نجد : أولا . أنه خلط بين تحديدات الذات والموضوع . حيث الذات هى المدرك (بكسر الراء) والموضوع هو المدرك (بفتح الراء) ، ولا تتغير العلاقة بينهما إلا عندما تصبح الذات موضوعا مدركا (بفتح الراء) لذات أخرى ! وثانيا ، أنه خلط بين الاستيعاب المادى للطعام كعلاقة بين الجسم وما يدخل فيه ، وبين الاستيعاب الفكرى أو الإدراكى كعلاقة بين الذات والموضوع ! وثالثا ، أنه خلط بين الشعور الذاتى أو الوعى بالذات كمسألة فلسفية ، وبين الشعور بالذات أو الأنا أو التنبه awareness كظاهرة نفسانية وكجزء من الرغبة النفسية ، أى خلط بين موضوعات ومجالات الفلسفة وموضوعات ومجالات علم النفس — كما فعلت الوجودية والبرجماتية بعد ذلك . فالشعور بالذات فى الفلسفة يعنى ارتجاع العقل أو الفكر المنطقى على نفسه وتحول جزء من العقل أو الفكر إلى موضوع ، بينما الشعور بالذات فى الرغبة الغذائية أو الجنسية أو ما إلى ذلك فى علم النفس هى ظاهرة تعبر عن علاقات جسمية ونفسية ولا تعبر عن علاقات فلسفية أو منطقية !

ومثل هذا التخليط ، نجده أيضا فى المادية الماركسية التى تقول : دليل وجود الفطيرة أن آكلها ! ذلك أن الأكل ليس دليلا فلسفيا ، ولكنه تأكيد نفسى . وإنما الدليل الفلسفى يكون دليلا على الوجود الخارجى كوجود ، أى على الوجود الموضوعى الشامل خارج الذات . ويكون ذلك مثلا بالتحديد المنطقى لمعنى الذات كوظيفة إدراكية لعضو الدماغ فى جسم عضوى فى عالم مادى (بما فى ذلك التحديد المنطقى لمعنى الأكل وليس ممارسة فعل الأكل !) . وفى ذلك ، فإن الدليل الفلسفى يتناول أيضا التحديد المنطقى لمعنى الحتمية المادية الشاملة التى يتضمنها بتحصيل الحاصل تحقق وتحدد أى شك فى الوجود (لأنه بدون حتمية مادية لا يمكن حدوث فعل الشك ذهنيا أو ماديا) .

وهيجل ينكر الضرورة النفسية ، كما ينكر الضرورة فى الطبيعة . ويرفض نظرية تطور الأنواع التى كان يقول بها ديدرو ولا مارك فى فرنسا (قبل داروين) ، ويهاجم العلم الحديث بدعوى أنه يحاول إلغاء الطابع اللاعقل للطبيعة وتحويلها إلى مجموعة قوى مادية تحكمها القوانين والعلاقات الكمية . وقد هاجم نيوتن هجوما شديدا فى أفكاره الرياضية وفى أفكاره الفلكية ، على زعم أنه يأخذ بنظرة رياضية كمية مجردة ، ويلغى نظرة الفنان الكيفية العينية إلى الكون ! وحاول بسذاجة أن يثبت خطأ بعض حساباته الفلكية عن وجود كوكب بين المشتري والمريخ ، لكن الاكتشافات الفلكية التى تحققت فى أيامه جعلت محاولته فاشلة ومضحكة . ومن هنا ، فإن هجومه على ما يسميه الميكانيكا أو المنهج الميكانيكى (وهو الهجوم الذى التقطه ماركس أيضا دون أن يقلبه رأسا على عقب !) ، كان عبارة عن هجوم على المادية والعقلانية العلمية الشاملة عند نيوتن وعند علماء وفلاسفة التنوير الفرنسيين وغيرهم . فقد كان هؤلاء يستعملون كلمة « الميكانيكا » أو « الميكانيكا الفلكية » أو « النظرية الميكانيكية للطبيعة » ، للتعبير عن البديل المادى العقلانى العلمى للتصور الدينى (انظر مثلا كتاب لابلاس Meccanique Céleste . ومعنى ذلك أن فلسفة هيجل كانت أكثر لا عقلية من فلسفة كانط .

وتصورات هيجل في موضوع الضرورة أو الحتمية في الطبيعة ، تحتاج إلى مزيد من التحديد ، لأنها كالمعتاد تصورات مزدوجة متناقضة . فرغم أنه يقول إن الطبيعة هي مجال « اللاضرورة » أو « المصادفة » le hasard أو « الامكان العرضي » la Contingence ، ورغم أنه يقول إن « قوانين العلم » ليست ضرورية ولكن « احتمالية » أو « ممكنة » ، إلا أنه يزعم أن هذه هي نظرة العقل العادى أو العقلانية العادية ، التى تنظر إلى الموجودات في وجودها الجزئى ، أى في تفرقها أو انعزالها . من هذه الزاوية ، يكون كل شيء لا ضرورياً ، أى « ممكناً من حيث الوجود وعدم الوجود » ، أى « كان يمكن أن يوجد وكان يمكن ألا يوجد » . أما من وجهة نظر العقل التأملى أو الصوفى أو الجدلى ، الذى يأخذ كل الموجودات في مجموعها كوحدة ، فإن كل الموجودات تبدو كتجليات ضرورية في زمانها ومكانها لمبدأ واحد (هو ما يسميه أحياناً الله) ! ولهذا يقول إن الطبيعة تجمع بين « المصادفة » و « الجبر » أو « القدرية » fatalité ! وواضح أنه يكرر هنا التصورات السفسطائية اللاهوتية للعصور الوسطى (التى نجدها مثلاً في « تهافت الفلاسفة » للغزالي) ، حيث كانوا يزعمون أن كل الموجودات ممكنة الوجود ولا تستمد وجودها إلا من إرادة الله صانع كل شيء . وهذا تصور يختلف عن تصور الفلاسفة شبه العقلانيين في العصور الوسطى ، الذين كانوا يقسمون الموجودات إلى : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره رغم كونه ممكن الوجود بذاته . فالواجب بغيره ، يعنى ببساطة المعلول الواجب لعلل سابقة ، أى المعلول الناتج عن الضرورة العلية المادية أو الحتمية المادية . أما الواجب بالارادة الإلهية عند اللاهوتيين ، فينفى الضرورة أو الحتمية العلية — كما يقول الغزالي ومالبرانش وغيرهما ! ولهذا كان هيجل ينكر التطور في الطبيعة ، ويقول إن ضرورة الطبيعة ليست ضرورة العلية الطبيعية بين السابق واللاحق ، ولكنها ضرورة « الفكرة الباطنة التى تقيم أساس الطبيعة » !

وقد التقط ماركس أيضاً هذه التوليفة اللامنطقية المتناقضة ، بين المصادفة التى ليست ضرورية والضرورة التى لا تشمل مصادفة أو إمكاناً ! وهكذا ظهرت في الفلسفة الماركسية ثنائية تسمى « الضرورة والمصادفة » (انظر مثلاً القاموس الفلسفى السوفيتى — موسكو ١٩٦٧ . مادة : Necessity and Chance) . فالفلسفة الماركسية تقول إنه يجب ألا نأخذ « الضرورة » بمعنى « العلية » causality ، وذلك حتى نفتتح المجال أمام الاعتراف بـ « المصادفة » باعتبارها لا ضرورية أو منافية للضرورة (تبع تصورات هيجل) ، رغم أنها تكون معلولة أى ناتجة عن علل مسبقة ! وفى هذا يمكن أن نلاحظ ما يلى :

١ - أن هيجل عندما أنكر ضرورة العلية بدعوى أن كل الموجودات ممكنة الوجود أو عرضية accidentels أو تصادفية ، تبع التصورات السفسطائية للعصور الوسطى ، كان يعنى بذلك أن ينسب الضرورة الحقيقية النافية للإمكان إلى المبدأ الإلهى الباطن في الطبيعة . فكيف تتسق هذه الفكرة مع الماركسية التى لا تعترف بمبدأ إلهى باطن ؟!

٢ - أن فكرة اللاضرورة بمعنى الامكان ، هى التى برر بها هيجل وغيره ما يسمى « احتمالية » القوانين العلمية ، وهى التى برر بها اللاهوتيون في العصور الوسطى ثم الوضعيون المحدثون في العصر الحاضر نفى العلية . فكيف يتسق ذلك مع تصور الماركسية عن موضوعية وحتمية العلية والقوانين العلمية ؟!

٣ - أن هيجل يقول إن تصور اللاضرورة أو الإمكان العرضي أو التصادفي ، هو تصور العقل العادى و العقلانية العادية أو النظرة إلى الموجودات في وجودها الجزئى ، بينما إدراك الضرورة الكلية الباطنة هو تصور العقل التأملى أو الصوفى أو الجدلى الذى ينظر إلى مجموع الموجودات كوحدة . أما الماركسية ، فتضع المصادفة أو الإمكان العرضي في مقابل الضرورة ، بدون تبرير فلسفى لهذا التقابل .

٤ - الضرورة في الطبيعة لا تعنى إلا العلية ، من حيث هى تعبير عن مبدأ الهوية بين العلل والمعلولات . وبدون العلية المعبره عن مبدأ الهوية الواقعية أو المادية ، لا يبقى للضرورة معنى . فكيف نهدر هذا المبدأ الفلسفى العقلانى

الواضح ، ونأخذ بالتصور اللاعقلى اللاهوتى الهيجلى الذى يجعل الضرورة بمعنى انعدام الإمكان العلى ؟! حتى الفلاسفة شبه العقلانيين فى العصور الوسطى ، اعتبروا الممكن العلى فى ذاته واجبا أو ضروريا بعلة .

٥ - المصادفة هى — بالمنطق العقلانى الصحيح — نقيض الانتظام العلى أو التحديد المسبق . فهى حدث لا منتظم من حيث الاطراد أو التكرار ، ولا متحدد من حيث التحديد المسبق . ومن هنا ، فهى ليست نقيض الضرورة . ومن ناحية أخرى ، فالمصادفة كنوع من الممكنات العلية ، تحدث من ثم بطريقة ضرورية علية . ولهذا فإن وضعها كنقيض للضرورة يؤدى إلى تخطيط وتغطية هذه الحقيقة .

٦ - إذا أخذنا « الضرورة العلية » من حيثية أو جهة أخرى ، بمعنى واحدية المعلول الممكن ، أى استحالة عدم حدوثه ، نجد أن نقيضها وهو « اللاضرورة فى إطار العلية » سيعنى : أولا ، استحالة الحدوث العلى . وثانيا ، تعدد المعلولات أو البدائل العلية الممكنة ، التى منها المعلولات الممكنة اللامنتظمة واللامتحددة ، أى المصادفات . وواضح من ذلك أن المصادفات تعتبر هنا أحد النقااض — بل أصغر النقااض — للضرورة بهذا المعنى . فليس من السليم منطقيا استخدامها كمقابل أو عكس للضرورة . ومن ناحية أخرى ، فإن تحديد واحدية المعلول أى ضرورته من هذا المنظور ، لا يعنى إلا استكمال تعليله ، أى تحديد المجموع العلى أو ما يسمى « العلة التامة » لهذا المعلول .

جريمة اجتماع النقيضين

إن القول بمفارقة اجتماع أو وحدة أو هوية النقيضين أو الضدين ، هى الجريمة الكبرى التى ارتكبها جورج هيجل ضد العقلانية وضد الفلسفة ، والتى لم يستطيع أن يقول بها حتى السفسطائيين اللاهوتيين الاسلاميين المعادين للفلسفة فى العصور الوسطى (كالأشعرى والغزالي) ، رغم أنها تكررت كتقليد قديم لدى المتصوفة عموما ، ولدى المتصوفة واللاهوتيين المسيحيين خصوصا . وإذا تأملنا مثلا كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، نجد أنه يكرر كثيرا أنه « يستحيل الجمع بين النفى والاثبات » ، وأن « المحال إثبات الشيء مع نفيه » ، و « المحال هو الجمع بين النفى والاثبات فى شيء واحد » ، الخ . صحيح أنه وأمثاله يرتكبون عمليا جريمة التناقض ، بالأدعاء مثلا بأن علاقة العلية ليست علاقة هوية بين العلة والمعلول ، ومن ثم يجوز عندهم إثبات العلة ونفى المعلول ، لأن الشيء الواحد عندهم يجب ألا يتغير ، ولأن التماثل عندهم يجب أن يكون تماثلا ذاتيا لنفس الشيء غير المتغير وليس للشيء الواحد خلال تغيراته ، وكذلك ليس تماثلا بين أشياء متعددة تتحدد بهوية واحدة . لكنهم رغم ذلك كانوا يتبرأون شكليا من جريمة التناقض . أما هيجل ، فقد حاول أن يكرسها ! وجعلها مبدأ فلسفيا بل ومبدأ منطقيا ، التقطه بعد ذلك ماركس والماركسيون باسم الجدل — رغم أن هيجل يعنى بهذا الجدل الادراك الصوفى اللاعقلى . ومن المؤسف أن ماركس لم يحاول أن يقلب تصور هيجل عن التناقض رأسا على عقب ، كما ادعى أنه فعل فى مذهبه الفلسفى !

يقول هيجل إن الاتجاه العقلانى أو الصورى formalisme يفتت ويمزق المدركات والأشياء المتعددة ، ومن ثم تبدو للنظرة التجريبية empirisme مختلفة أو متخالفة ، أى منفصلة تناقضيا . أما النظرة التأملية أى الصوفية أو الجدلية ، فهى توحد المدركات أو الأشياء ، مما يعنى عنده أنها توحد المتناقضات أو النقااض ! وهذه سفسطة : أولا ، لأن عملية التوحيد هى نوع من التحديد العقلانى أو الصورى أو التجربى ، وليست عملية إدراك صوفى أو فوق عقلانى . وثانيا ، لأن عملية التوحيد لا تتناهى مع عملية التقسيم المنطقى ولكن تكملها . وثالثا ، لأن عملية التوحيد لا تجمع متناقضات أو نقااض ، وإنما تجمع تماثلات ، أى تتناول المدركات أو الأشياء من زاوية وحدة التماثل فيها وليس من زاوية تعدد الاختلاف أو التناقض بينها . فمثلا إذا كانت الهوية « أ » تعتبر من منظور معين « غير » أو « آخر » autre/other بالنسبة إلى الهوية « ب » ، أى نقيضا لها ، فمن الممكن أن تعتبر من منظور آخر هى نفس

الهوية « ب » أى « مطابقة » أو « مساوية » أو « مماثلة » لها . ومن هذا المنظور الثانى ، لا يجتمع النقيضان ولكن ينتفى التناقض . من ذلك مثلا قولنا إن « $4 = 2 + 2$ » . فمن حيث هويات الأرقام ، يختلف ومن ثم يتناقض الطرف الأول والطرف الثانى . أما من حيث هوية القيمة الحسابية ، فالطرفان يتطابقان أو يتساويان أو يتماثلان ، أى تكون لهما هوية واحدة . وهذا ينطبق أيضا إذا تناولنا مثلا المقارنة بين كيان شخص معين وهو طفل ، وكيانه وهو شاب ، وكيانه وهو شيخ . فها هنا تعدد أو تختلف أو تتألف هذه الكيانات الثلاثة من حيث مراحل العمر ، بينما تتطابق أو تتساوى أو تتماثل من حيث وحدة هذا الشخص أو كيان هذا الفرد فى مقابل غيره من الأشخاص أو الأفراد ، ومن ثم تكون لها هوية واحدة لا تجمع نقائص متعددة . وحتى تعدد واختلاف الهويات والنقائص بين مختلف الأشخاص أو الأفراد ، يمكن من زاوية هوية « الانسان » مثلا أن يسقطا وأن ينتفيا لتحل محلتهما وحدة أو هوية واحدة يتطابق أو يتساوى أو يتماثل فيها مجموع الأشخاص أو الأفراد الذين يندرجون تحت اسم الانسان . ونجد هذا أيضا فى موضوع العلية . فإذا قلنا مثلا إن « يد » (أو ذرتين إيدروجين وذرة أوكسجين) = ماء » ، نجد أنه من حيث التكوين الكيميائى فإن تكوين الايدروجين وتكوين الأوكسجين يختلفان عن أو يتناقضان مع تكوين الماء بمختلف أشكاله . لكن من حيث تحددات المادة أو الوجود الفيزيائى ، فإن نفس مكونات الايدروجين هى التى تتحول الى تكوين جديد هو الماء ، مما يعبر عن بقاء نفس المادة أو الوجود ، أى عن وحدة أو تطابق أو تماثل الهوية . فأين الجمع بين النقيضين فى ذلك كله ؟!

يقول هيجل : « إن من التحيز الأساسى للمنطق التقليدى والفكر العادى ، عدم اعتبار التناقض تحديدا جوهريا وملازما كالهوية ... فيجب أن نعتبر التناقض هو الأعمق والأكثر جوهرية . ففى مقابله ، لا تكون الهوية إلا تحديد المباشر البسيط للوجود الميت ، بينما التناقض هو أصل كل حركة وكل حياة . وإنه فقط بقدر ما يكون للشيء تناقض فى ذاته ، بقدر ما يتحرك وبقدر ما يكون له دافع ونشاط » . ويقول : « إن تحرير العقل من كل تناقض ، يحيله إلى فكر هوية فارغة ، وينزع منه فى الوقت نفسه كل واقعية وكل محتوى » ! وهو يأخذ على كانط أنه اعترف بأنه توجد فى الفلسفة أربع « مناقضات » *antinomies* فقط ، وأنه اعتبرها نتيجة الاستعمال غير المشروع للعقل . أما فى رأى هيجل ، فالتناقضات شاملة ، وهى فى الواقع وفى الفكر وليست نتيجة خطأ فى استعمال العقل ! يقول عن التناقض : « لكنه موجود فى كل الموضوعات ، وفى كل تصور وفى كل معنى وفى كل فكرة . والموضوع الجوهرى للاستقصاء الفلسفى ، هو إقامة هذه النقطة والاعتراف بهذه الخاصية فى كل الأشياء » ! وفى رأيه أن هدف الفلسفة ليس إقامة مبدأ الهوية بدلا من مبدأ التناقض كما تقول العقلانية والمنطق العقلانى ، ولكن هو بالتحديد التوعية عن الهوية بين مبدأ الهوية ومبدأ التناقض ! وهذا يعنى وجود الوحدة داخل التعدد ، أو وجود الهوية داخل التناقض ! ويقول : « العملية الجدلية فى مجال الوجود ، هى الانتقال إلى الآخر [بفتح الحاء] وفى مجال الماهية [أى الفكر] هى الظهور فى الآخر *l'autre* » .

وفى هذا كله ، نلاحظ أنه يخلط بين معان متعددة ومختلفة للتناقض ، أو للوحدة بين النقيضين أو بين النقائص . ذلك أن « التناقض فى مجال المعرفة يعنى ببساطة « الخطأ » ، أى الاختلاف أو المغايرة بين هوية حكم معين وبين الحقيقة أو الهوية الصحيحة . فإذا وافقنا على التناقض كمبدأ ، يكون معنى ذلك إلغاء الصواب والخطأ أو الحق والباطل ! وهذا يعنى الهدم الجذرى لقواعد التفكير الصحيح والتعبير الصحيح ، بل لقواعد التعبير المفيد ، الذى لا يفيد معنى إلا من حيث يفيد هويات محددة غير مختلطة أى غير متناقضة . ولما كان التفكير والتعبير إنما يصوران أو يطابقان الواقع الموضوعى ، فمعنى ذلك أن هذا ينطبق أيضا على أى تحديدات صحيحة أو مفهومة للواقع الموضوعى . فالتناقض فى الوجود يعنى أيضا الاختلاف أو المغايرة فى الوجود . ومن زاوية هذا المعنى الواضح المعروف لمبدأ التناقض فى مجال المعرفة والوجود ، يجب أن نميز جيدا ونفصل فصلا منطقيا حاسما بين الأفكار التالية عن التناقض :

أولاً ، فكرة التحديد التناقضي التي ارتبطت باسم سينوزا كتحديد تقسيمي أو تصنيفي . فقد قال سينوزا : « كل تحديد هو نفى / سلب negation » ، بمعنى أن تحديد الهوية « أ » مثلاً لا يمكن أن يشتمل إلا بنفى أو سلب نقيضها « آ » (أى « لا أ ») ، أى بتمييزها أو فصلها عن « الآخر » أو الغير أى « النقيض » بالنسبة لها . فمثلاً تحديد هوية « الرجل » ، يجب أن يميزها أو يفصلها عن « اللارجل » ، أى أن ينفى عنها ما يخالف أو يناقض هوية « الرجل » . لكن هيجل بدأ من فكرة سينوزا هذه ، وقفز منها قفزة لا منطقية قائلاً إنه مادامت الأشياء لا تتحدد إلا تناقضياً ، فيجب استعمال النقيضين معاً في نفس الوقت ! ثم ضاعف هذه القفزة بقفزة لا منطقية أنكى . هي القول بوحدة أو هوية النقيضين ! وبدلاً من مبدأ سينوز « كل تحديد هو نفى (أو سلب) » ، قال هيجل : « كل إثبات (أو إيجاب) هو نفى (أو سلب) » ! وبهذه السفسة لم يعد التحديد يتضمن الإثبات « مع » النفى . ولم يعد الإثبات يستلزم أو يستكمل « بواسطة » النفى . بل أصبح الإثبات هو نفسه نفياً ! وهذا تخطيط وإهدار للتفكير والتعبير ، لأنه لا يمكن استعمال أى هوية فكرية أو لغوية إلا إذا كانت متميزة أو محددة . أى منفصلة عما ينافيها أو يناقضها ، وإلا سقط التفكير والتعبير وتحولاً إلى بغعة لا عاقلة . وفي أمثلة كثيرة ، نجد أن هيجل كان يبدأ بالتعبير عن أن النقيض « يتضمن » نقيضه ، ثم لا يلبث أن يقفز إلى القول بأن النقيض هو « نفس » نقيضه !

ثانياً ، فكرة تواجد أو اقتران النقيضين أو النقااض . فمثلاً الإثبات والنفى . مقترنان أو متلازمان . ولكنهما لا يتماثلان ولا يمكن أن يشكلوا هوية واحدة . كذلك وجهها العملة كنقيضين ، هما تحديدان منفصلان منطقياً . رغم أنهما مقترنان . وفي هذا نلاحظ أن كلمة « وحدة » أو « اجتماع » ، يمكن أن يتخذا في موضوع التناقض معينين مختلفين : أحدهما صحيح ، والآخر لا منطقي مستحيل . فوجهها العملة ، يكونان موحدتين أو مجتمعين . بمعنى أنهما مقترنان . لكن هذه الوحدة أو الاجتماع أو الاقتران ، إنما تتحدد من زاوية أخرى أعلى هي كيان العملة . فتحت هذه الهوية الأعلى ، يمكن أن يندرج الوجهان النقيضان كهويتين جزئيتين منفصلتين (كما يمكن أن يندرج الوجهان كجزئين ماديين متصلين يربطهما الكيان المادى للعملة ، وليس كنقيضين أو كهويتين) . فالهوية الكلية أو الأعلى « ج » مثلاً ، يمكن أن تجمع النقيضين أو الهويتين الجزئيتين أو الأدنى « أ » + « آ » (أى لا أ) . فهذا يعبر عن اقتران أو تلازم نقيضين . لكن لا يمكن للهوية « ج » أن تساوى « ج » وأن تساوى « لا ج » كليهما معاً كما يدعى هيجل ! ولا يمكن للهوية « أ » أن تساوى « أ » وأن تساوى « لا أ » ، كليهما معاً كما يدعى هيجل ! أما إذا ألغينا تناقض أو انفصال الهويتين الأدنى ، أى ألغينا تحدهما كهويتين وجعلنا تحديدهما كجزئين كميين . فيجب أن نضيف إليهما « علاقة الوصل » التي تربط بين الأجزاء — كما أوضحت في صفحات الكتاب . ومن ناحية أخرى . فإذا كانت الهويتان الأدنى « أ » و « لا أ » تشكيلان نقيضين تقسيميين استغراقيين للهوية الأعلى « ج » ، فإن أى جزئى يندرج تحت « ج » ، يجب بتحصيل الحاصل أن ينتمى إما إلى « أ » أو إلى « لا أ » ، ولا ثالث . هذا هو معنى مبدأ الثالث أو الوسط المرفوع أو المنوع ، الذى يتضمن أيضاً ضرورة الفصل بين النقيضين . لكن هيجل حاول أن يكرس ما يسميه « التوسط » médiation ، أى الجمع اللامنتقى بين النقيضين أو الارتفاع اللامنتقى فوقهما . وفي أحيان كثيرة ، كان يبدأ بالتعبير عن وجود النقيض « مع » أو « بجانب » نقيضه ، ثم لا يلبث أن يقفز لا منطقياً إلى القول بهوية النقيضين !

ثالثاً ، التحديد النسبى . لمطور أو زاوية التناقض . وقد تناولت هذه النقطة ، في الرد على تخطيطات هيجل عن وحد التعدد أو هوية النقااض . ذلك أن هيجل يقول إن مبدأ الهوية $A = A$ ، يتحول بالضرورة إلى مبدأ للغيرية أو المخالفة أو الاختلاف ، ومن ثم ينفى نفسه ويتحول إلى مبدأ هوية التناقض ! كيف ؟! يقول إنه بمجرد إعطاء مضمون لطرفى هذه العلاقة ، فإنها تتحول إلى علاقة غيرية . فالتساوى هنا لا يمكن أن يكون مجرد تكرار ، لكنه يتحدد بين طرفين مختلفين . وبذلك تصبح الهوية هوية مغايرة أو تناقض ! لكن الصواب في هذا الموضوع ، هو أن كل

تحديد هو تحديد نسبي أو تصنيفي ، اى من منظور أو من زاوية معينة . وهذا ينطبق على تحديد الهوية أو التساوى أو التماثل . كما ينطبق على تحديد التناقض أو اللاتساوى أو اللاتماثل ، أى الغيرية أو المخالفة أو الاختلاف . بهذا المعنى ، يمكن أن نقول مثلا إن الماء يساوى ذرتين من الايدروجين وذرة من الأوكسجين . ويمكن أن نقول إن الماء كمركب كيميائى ذى خصائص معينة ، يختلف عن ولا يتماثل مع الايدروجين والأوكسجين كعنصرين لهما خصائص أخرى . والتحديد الأول لا يتناقض مع التحديد الثانى ، لأن كلا منهما يعبر عن منظور مختلف أو عن زاوية مختلفة .

رابعا ، مسألة صراع النقااض أو الأضداد ، أو دور التناقض كمحرك ودافع للنشاط . وفى هذه المسألة ، يجب أن نؤكد أولا أنه لا علاقة بين مفارقة اجتماع النقااض وبين مسألة صراع النقااض ! ويجب أن نؤكد ثانيا أنه ليس كل صراع تناقضى مفيدا أو محركا ودافعا للنشاط . فما أكثر الصراعات التناقضية التى تصنع التدمير والانهيار ، إلى جانب الصراعات التناقضية التى تفيد أو تحرك وتدفع . ومن ناحية ثالثة ، فالصراع يوجد بين التناقضات التافرية ، بينما توجد تناقضات تكاملية لا تقع فى الصراع من أجل أن يلغى أحدها الآخر ، لكن تتفاعل من أجل التواجد . ومن ناحية رابعة ، فالتناقض يمكن أن يعبر عن التحديد أو التقسيم أو التصنيف التناقضى على غرار ما سبق شرحه . وفى هذا لا يكون ثمة معنى للصراع أو للتحريك والدفع . ومن ناحية خامسة ، فإن التناقض الذاتى يمكن أن يحرك التفكير ويدفع الى التفكير ، إذا نظرنا إليه كخطأ ذاتى يجب تصحيحه أو « تخطيه منطقيا » ، وليس إذا نظرنا إليه كحقيقة جدلية مزعومة ! بهذا المعنى المنطقى الصحيح ، يتحدث مثلا سقراط وأفلاطون (انظر مثلا محاوره « الجمهورية » ، الكتاب السابع) عن دور التناقض فى صناعة « حيرة الذهن » ومن ثم « إيقاظ التفكير » و« دفع العقل » .

وهذا هو دور التناقض الذى ارتبط باسم الجدل أو الحوار أو التوليد الفكرى عند سقراط . (فكلمة دىالكتيك مشتقة من كلمة دىالوج أى حوار) . وواضح أنه لا يعبر عن أى وحدة أو اجتماع بين النقيضين ، ولكن يعبر عن المعنى الصحيح للتناقض كمحرك أو دافع جدلى — فكرى أو واقعى . فهذا النوع من التناقض ، يعتبر خطأ أو تناقرا . أو تواجدا مرفوضا ومتنافيا ، ومن ثم تحدث حركة الانتقال أو التخطى التى تلغى النقيضين أو تلغى تناقضهما وتنافيهما ، بحيث تصنع ثالثا جديدا من خلال تركيبهما فى مركب جديد متسق غير متناقض . وفى هذ يتحدد ثالث : الفكرة أو الموضوع thesis ، ونقيض الفكرة أو نقيض الموضوع antithesis ، ومركب الفكرة أو مركب الموضوع synthesis أى المركب التقابلى الذى يحقق إلغاء التناقض أو ما يسمى « نفى النفى » . وقد ظهرت بذور هذا الثالث الجدلى أو الجدالى أو التوليدي منذ عهد سقراط ، لأنه كان يرى أن الجدل يعنى صراع الأفكار لتوليد فكرة ثالثة جديدة من فكرتين متعارضتين فى تسلسل يؤدي الى الفكرة الصحيحة . لكن أفلاطون استخدم كلمة « جدل » أو دىالكتيك بمعنى الاستدلال الفلسفى ، وخصوصا الاستدلال الصاعد من الجزئيات الى الكليات أو الماهيات ، أى المثل المجردة والمبادئ العقلية الأولى . أما أرسطو ، فاستخدم الكلمة بمعنى الجدل أو الخصام المنطقى ، للتعبير عن الاستدلالات الإشكالية أو الترجيحية . واستخدم كانط الكلمة بمعنى تحديد الإشكالات أو التناقضات المطلوب حلها . أما إعادة تحديد تسمية الثالث الجدلى المذكور ، فقد قام بها يوهان فشته J.Fichte ، ثم اقتبسها عنه هيغل . لكن « الجديد » الذى « أضافه » هيغل لأول مرة إلى الجدل بل وإلى الفلسفة الحديثة ، هو جريمة أو مفارقة أو سفسطة الجمع بين النقيضين ! بل واعتبر هذا الجمع بين النقيضين ، أهم مبادئ الجدل !

ومع ذلك ، فلم تكن هذه « الاضافة الجديدة » ابتكارا حقا . فقد أخذها هيغل عن اللاهوت المسيحى القديم عموما ، وعن بعض المتصوفة المسيحيين السابقين عليه خصوصا . لكن رغم التاريخ المسيحى القديم لمبدأ الجمع بين النقيضين ، فإن هيغل يشير إلى ما يسميه « اللاهوت الحديث » ، ويقول إن اعترافه بمبدأ التناقض هو « أهم وأعمق تقدم » أحرزه ذلك اللاهوت !!

وعلى كل حال . فمن المعروف أن المصدر المباشر الذي أخذ عنه هيغل مفارقة الجمع بين النقيضين ، هو بعض المتصوفة اللاهوتيين الألمان المتأخرين ، وأهمهم : ١ - نيكولاس دي كوزا Nicholas of cusa (١٤٠١ - ١٤٦٤) . وهو لاهوتي اسكولائي كان يقول إن كل ثنائيات الأضداد تجتمع في الألوهية . وكان يسمى هذا . مبدأ « توافق الأضداد » coincidentia oppositorum ! ٢ - جاكوب بوهمي Jacob Bohme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) وهو لاهوتي صوفي ألماني من أنصار وحدة الوجود . كان يقول بأن التناقض يوجد في كل شيء ! ٣ - يوهان هامان Johann Hamann (١٧٣٠ - ١٧٨٨) . وهو صوفي ألماني ، كان من أعداء العقلانية والتنوير . وكان يقول إن وحدة الضدين هي قانون الوجود !

ومن ناحية أخرى — كما لاحظ بعض مفسري هيغل — فإن التكوين الأساسي للدين المسيحي نفسه يقبل التناقض أو اجتماع الأضداد ولا يعتبره منافيا للحقيقة . فهو لا يكفي بممارسة التناقض واللاعقل مثل الأديان الأخرى والغيبات عموما . لكنه يحاول أيضا تقنين ذلك . من خلال تقديم المفارقات المباشرة أو ما يسمى التناقض المباشر . من ذلك مثلا . لاهوتية وناسوتية المسيح . وأن الله واحد في ثلاثة (هو نفسه الله وهو نفسه المسيح وهو نفسه الروح القدس) . وأن الله الحي مات على الصليب . وأن المسيح قام من الأموات . الخ . وهذا فضلا عن موضوع العذراء ذات الولد . وما إلى ذلك من مفارقات مقدسة . ومن الأقوال المأخوذ بها في اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى . قول ينسب إلى القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) هو : « أومن بذلك لأنه لا معقول » !! Credo quia absurdum . ويرى هيغل مثلا أن ما يجعل المسيحية هي الدين الوحيد المطلق ، هو أنها حققت التوافق الكامل بين الله والانسان . من خلال تجسد وموت الله في شخص المسيح . وكان يكرر باعجاب بعض الكلمات المزدوجة للمسيح . مثل : « من رأي فقد رأي الآب » . « ومن يريد أن ينقذ حياته يضيعها » . الخ . وكان يكرر عبارة مارتن لوثر عن موت المسيح . قائلا إن موت الله في شخص المسيح هو موت للموت نفسه ! والحقيقة أن تراث التناقض المباشر . بدأ كتراث للكهنة الفرعوني . وكتراث لأفكار وتعبيرات المتصوفة منذ أقدم العصور . وهو جوهر ملاعب السحر والخرافة والشعوذة والغيبات الصارخة . ويعبر أصلا عن تخلف أو انعدام المنطق . وقد أثبتت دراسات العالم الاجتماعي الفرنسي ليفي بريل Levy-Bruhl (١٨٥٧ - ١٩٣٩) — خصوصا في كتابه « الذهنية البدائية » — أن الذهنية البدائية باعتبارها ذهنية « قبل منطقية » prélogique . تجمع بين النقيض وبين النفي والاثبات . وتخلط بين التصورات ولا تميز بين الأشياء المختلفة التي تحتاج إلى تفكير . فكيف يجوز أن تأخذ الماركسية عن هيغل مثل هذا المبدأ وتجعله من مبادئ الفلسفة العلمية ؟!

لننظر في بعض الأمثلة الأخرى عن الجمع بين النقيضين عند هيغل .

يقول هيغل مثلا . إن العبارة التي تقول « إن في كل باطل جانبا من الحق » . هي عبارة قد توحى بأننا إزاء طرفين منفصلين كأنهما الماء والزيت اللذان لا يمتزجان ! لكن الحقيقة في رأيه . أن ثمة وحدة تجمع بين الحق والباطل . بحيث لا يمكن لأحدهما أن يقوم بدون آخر ! (ولاحظ هنا الخلط بين الوحدة والتلازم !) . فالباطل لا يدخل في الحق بوصفه باطلا . لكن بوصفه باطنا في الحق ومحايثا له ! ومعنى ذلك أن الباطل جزء من الحق ! فلماذا لم يستكمل مبدأه عن وحدة النقيضين . ولم يقل بوحدة الحق والباطل واستحالة التمييز بينهما ؟! وكيف يمكن في هذه الحالة أن تميز بين الصواب والخطأ ؟!

ويقول مثلا عن اللامتناهي . إنه باطن في صميم المتناهي . ولا وجود للامتناهي إلا في المتناهي . ولا وجود للمتناهي إلا في اللامتناهي ! ورغم أن « تضمن » النقيض لا يعني « اجتماع » النقيضين . فالحقيقة أن المتناهي لا يمكن أن يتضمن اللامتناهي الذي يتخطاه . ولا يمكن أن يكون مضمنا في اللامتناهي الذي هو نفي لأي عدد . لأن اللامتناهي تسلسل بدون عدد أو نهاية .

ويقول عما يسميه « الكلى العيى Concrete Universal » ، إنه « تحقق النوع فى الفرد » ! والحقيقة أن الكلى يقوم بالضرورة على التجريد abstraction ، بينما الجزئى هو الذى يقوم على العينية ! ثم إن النوع يتحقق فى مجموع الأفراد وليس فى فرد ، لأن التحقق فى فرد يعنى نفى النوع وتحوله إلى فرد ! ويقول عما يسميه « الكلى الحقيقى » إنه « الوحدة بين الكلى والجزئى » ، بمعنى هوية الفكر والوجود أو فردية الكلى الفكرى ! لكن الحقيقة أن وحدة الكلى والجزئى أو الفردى ، تعنى وحدة التلازم بين الطرفين كنيضين منفصلين ، ولا يمكن أن تعنى وحد الهوية . وهذا ينطبق أيضا على ثنائية الفكر كمدرّك (بكسر الراء) ، والوجود كمدرّك (بفتح الراء) . ومن ناحية أخرى ، فالكل ليس هو الفكرى فى مقابل الجزئى أو الفردى كواقعى . لكن الكلى يمكن أن يوجد فى الذهن ويمكن أن يوجد فى الواقع الخارجى ، كما أن الجزئى أو الفردى يمكن أن يوجد فى الذهن ويمكن أن يوجد فى الواقع الخارجى . والفرق بين الكلى والجزئى ، هو أن الجزئى نقطة تقاطع كليات متعددة ، بينما الكلى هو خط مشترك بين نقاط جزئية متعددة .

ولنأخذ أمثله عن مفارقة الجمع بين النقيضين داخل الثالث الجدلى .

فمثلا ثالث الوجود والعدم والضرورة ، يعبر عن : موضوع (هو الوجود بالمعنى النسبى أى وجود شيء معين) ، ونقيض موضوع (هو العدم بالمعنى النسبى أى عدم ذلك الشيء المعين) ، ثم يتألف منهما مركّب موضوع يلغى تناقضهما أى يحقق نفى النفى بينهما (هو الصيرورة ، أى حلول شيء جديد محل الشيء الذى انعدم) ، وهو شيء يحفظ الجانب الذى بقى من الوجود السابق ويتجنب الجانب الذى انعدم . وفى هذه التحديدات الثلاثة ، لا يوجد أى اجتماع للنقيضين أو إهدار لمبادئ الهوية . فالموضوع يعبر عن موجود معين لا يمكن أن يوصف بالعدم . ونقيض الموضوع يعبر عن عدم هذا الموجود الذى لم يعد يمكن أن يوصف بالوجود . ومركّب الموضوع يعبر عن اكتمال التغير أو الصيرورة devenir/becoming بحدوث أو ظهور شيء جديد اكتسب صفة الوجود ومن ثم لا يمكن أن يوصف بالعدم . فأين التناقض فى ذلك كله ؟ لا يوجد . أما هيجل ، ثم ماركس وإنجلز والماركسية ، فيبدأون من ثنائية الوجود والعدم (أو اللاوجود أحيانا) ، بدون تحديد معنى نسبى لكل منهما . ثم يزعمون أن هذين النقيضين يجتمعان أو يتواجدان فى الصيرورة ، التى هى فى رأيهم وجود ولا وجود معا ، أو لا هى وجود ولا هى لا وجود ! وهذا غير صحيح . فالوجود وجود معين وليس عدما ، والعدم عدم معين وليس وجودا ، والصيرورة لا تتحقق إلا بمعنى وجود شيء جديد بعد عدم شيء قديم (أو حتى فى البداية بمعنى وجود جزء جديد أو انعدام جزء قديم) .

لكن فردريك إنجلز مثلا (الذى هو أكثر جهلا بالفلسفة من ماركس لأنه لم يستكمل تعليمه الجامعى أصلا !) ، يقول فى كتابه « ضد دورنج » : « المتناقض يبقى لا يفكر إلا بالمقابلات بدون طرف أوسط : فهو يقول نعم ، نعم ، أو لا ، لا . أما ما وراء ذلك ، فلا يستحق شيئا . وبالنسبة له ، إما أن الشيء يوجد ، أو أنه لا يوجد ، ثم أيضا . لا يمكن أن يكون الشيء فى نفس الوقت هو نفسه وهو غيره » !! وقد أوضحنا وسنوضح فى معظم الكتاب ، أن هذا إهدار لا منطقى مباشر لأبسط مبادئ التفكير والتعبير ، وسفسطة صريحة تجاهر بالجمع بين الاثبات والنفى ، أى بين الصواب والخطأ ، مما يعنى إلغاء التحديد والحكم المنطقى والتعبير المفيد !!

ولنأخذ مثلا آخر . هو الحركة . فالحركة يمكن التعبير عنها بالتألوث الجدلى التالى : الموضوع : المتحرك يوجد فى النقطة ١ ولا يوجد فى النقطة ٢ رغم أنه ملتصق بها . ونقيض الموضوع : المتحرك يوجد فى النقطة ٢ ولا يوجد فى النقطة ١ رغم أنه ملتصق بها . ومركّب الموضوع : المتحرك يوجد فى النقطة ٢ ولا يوجد فى النقطة ١ . وفى هذه التحديدات الثلاثة ، لا يوجد اجتماع للنقيضين أو إهدار لمبادئ الهوية . أما هيجل ، ثم ماركس وإنجلز والماركسيون ، فيستخدمون ثالثا متناقضا للتعبير عن الحركة ، هو أن المتحرك « يوجد وفى نفس الوقت لا يوجد » فى النقطة ١ ، ثم ينتقل إلى النقطة ٢ ليتكرر فيها اجتماع النقيضين المذكورين ! وهذا غير صحيح . فتحديد الحركة .

يعنى بالضرورة المنطقية تقسيمها فكريا . وتقسم نقاط الحركة ، يعنى بالضرورة المنطقية تحديد النقاط المكانية التى « يوجد » فيها المتحرك فى لحظات زمنية معينة ، وليس النقاط التى « لا يوجد » فيها ! فأى نقطة « لا يوجد » فيها المتحرك ، تعنى أنه انتقل منها أو تحرك منها . فأين وحدة النقيضين هنا؟! إن تحديدات الحركة — مثل تحديدات أى اتصال واقعى — تقبل القسمة الفكرية منطقيا إلى ما لا نهاية ، تعبيرا عن عدم انقسامها واقعا . وهذا يعنى أن العقل البشرى لا يمكن منطقيا أن يصل إلى نقطة يستحيل عندها الحكم بوجود أو بعدم وجود المتحرك فيها .

ثم خذ مثلا ما يسمى « الطفرة الكيفية » ، الذى يزعم هيجل أنه يجمع بين النقيضين فى تعبيره عما يسمى انتقال التغير الكمي التدريجي إلى التغير الكيفى الفجائى . فالحقيقة أن معنى التدرج المذكور ينفى الطفرة أو الفجائية ، بينما معنى هذه الطفرة أو الفجائية ينفى التدرج . ويعترف هيجل بأن التدرج يعنى أن « الطبيعة لا تصنع قفزات » . لكنه يقول إن معنى ذلك إلغاء الحدوث والاختفاء الكيفيين ، وتحول الاختلافات إلى اختلافات كمية . وفى رأيه أن الاختصار على الاختلافات الكمية المتدرجة ، يعنى أن الشيء الحادث يكون موجودا من قبل وجودا صغيرا ، وأنه ينمو أو يكبر ! ويعنى أن الشيء المختفى يتدرج إلى الاختفاء عن الإدراك ، رغم استمراره فى الوجود وجودا صغيرا لا يقبل الإدراك ! لكن الحقيقة أن التدرج فى الحدوث ، يمكن أن يكون تدرجا من العدم وليس من وجود صغير ، كما أن التدرج فى الاختفاء يمكن أن يكون تدرجا إلى العدم وليس إلى وجود صغير . وعلى كل حال ، فهو يقول إن المشكلة هى مشكلة الانتقال « من شيء إلى غيره وضده » . لكن « الانتقال » إلى النقيض — أى من وجود كيف معين إلى عدمه ومن عدم كيف معين إلى وجوده — لا يعنى « الجمع » بين النقيضين ولا يتنافى مع مبادئ الهوية . ورغم أن نفس الشيء يمكن أن يقال — شكلا — عن مشكلة الجمع بين التدرج فى الكم والطفرة أو الفجائية فى الكيف ، من حيث أنها لا تعبر عن الجمع بين نقيضين لأنها تتناول النقيضين من منظورين مختلفين ، إلا أنه ليس صحيحا أن التغير الكيفى يكون بالطفرة أو الفجائية . لكن الصحيح أن الانتقال الكيفى أو التناقصى ، يكون بالانفصال المنطقى ، أى أنه — من حيث التحديد المنطقى وليس من حيث التحديد الزمنى — يحدث مرة واحدة . أما الانتقال الكمي ، فيكون فى حيث التحديد المنطقى متصلا أى متراكما أو متدرجا ، بينما يكون من حيث التحديد الزمنى أيضا تدريجيا . ومعنى ذلك أن التغير الكيفى هو تمام أو اكتمال التغير الكمي . وتحدد التمام أو الاكتمال ، هو تحدد فاصل لا يتعلق بالتدرج أو بالزمن ، رغم أنه يأتي « بعد » التدرج أو الزمن . ومن ثم ، فهو لا يوصف بالطفرة أو الفجائية ، ولا يوصف بالتدرج الزمنى . ومن ناحية أخرى ، فهو كنتيجة للتغير الكمي ، ومن حيث عدم حدوثه إلا « بعد » تدرج منطقى وزمنى ، إنما ينفى الطفرة أو الفجائية ، كما ينفى ما يتصور هيجل أنه قفزة من النقيض إلى النقيض . فالتحديد الفاصل منطقيا لا يعنى القفز . ولهذا ، فإن أدق تعبير عن هذا المبدأ الذى لا يتضمن تناقضا ولا فجائية ، هو مبدأ انتقال التغير الكمي أو التراكمى أو المتصل فى العلى ، إلى التغير الكيفى أو الفاصل فى المعلولات . وكلمة « بعد » تعبر هنا عن الترتيب العلى .

ثنائية الفكر والمادة

علق لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) على تناقض هيجل فى قوله بأن معرفة الانسان بالله تكون بمعرفة الله لذاته ، فقال : « اقلب هذه الجملة ، تجد الحقيقة . فمعرفة الانسان بالله ، هى معرفة الانسان بذاته » — أى أن الألوهية هى فكرة بشرية وموضوعها الانسان . وطريقة القلب أو التعكيس هذه ، هى التى اقتبسها كارل ماركس وادعى أنه أجراها على مذهب هيجل . لكنه لم يحاول تطبيقها الا على مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود ، والتى ستتناولها هنا .

وبالنسبة للمادية المشكلة الرئيسية في الفلسفة هي مشكلة الفكر والوجود أو العقل والواقع أو الصورة والمادة أو الذات والموضوع ، الخ . والمقصود هنا ، هو مشكلة تحديد « العلاقة » بين طرفي هذه الثنائية . لكن الماركسية وغيرها من المذاهب المادية السطحية ، تكتفى بجانب واحد من هذه المشكلة ، هو أسبقية المادة على الفكر من حيث الوجود . تقول : هل المادة وجدت قبل الفكر أم الفكر وجد قبل المادة ؟ الجواب واضح . لكن هذا جانب بسيط من جوانب المشكلة . فضلا عن أن بعض المذاهب والاتجاهات الأخرى ، يمكن أن توافق على أسبقية المادة على الفكر في الوجود لحساب ثنائية أخرى ، هي مثلا الروح والمادة أو الألوهية والوجود ، الخ . لأنها لا تعتبر الروح أو الألوهية فكرا ولا مادة ! وهذا يوضح لنا أن مشكلة الفكر والمادة كمشكلة رئيسية في الفلسفة ، يجب أن ترتبط بمشكلة رئيسية أخرى في المنهج الفلسفي ، هي مشكلة العقل واللاعقل ، أى اتجاه العقلانية واتجاه اللاعقلانية . فالمادية العقلانية ، هي التي تستطيع تحديد معنى مادية و واقعية الوجود ، ومعنى الأساس المادى للفكر أو العقل ، ومعنى اثينية الفكر والمادة أو العقل والواقع أو الذات والموضوع ، الخ . ومن ناحية أخرى ، فإن القول بأسبقية المادة على الفكر ، هو قول ينطبق فقط على مبحث الوجود ontology ، أى أنها أسبقية في مجال الوجود . أما في مبحث المعرفة epistemology ، أى في مجال المعرفة ، فإن الفكر هو السابق على المادة ، بمعنى أنه هو الذى يحددها . أى أن العقل أو الذهن أو المدرك (بكسر الراء) هو السابق على الواقع أو الموضوع أو المدرك (بفتح الراء) ، بمعنى أنه هو الذى يحدده . وهكذا نجد أمامنا ثنائيات متعددة تتداخل للتعبير عن هذه الثنائية الأعم للفكرة والمادة . وتنقسم هذه الثنائيات إلى ثلاثة أنواع رئيسية ، هي : ثنائية أسبقية المادة على الفكر في مجال الوجود . وثنائية أسبقية الفكر على المادة في مجال المعرفة . وثنائية التحديدات العقلانية لهذين الطرفين وعلاقتهما ، والاستبعاد العقلاني للتصورات اللاعقلية عن الوجود والمعرفة ، وذلك في مجال المنهج . ولا شك أن أهمها جميعا ، هي ثنائية العقل ضد اللاعقل .

ولنبداً بالنظر في تصورات هيغل عن العلاقة بين الفكر والمادة ، والتي كانت أساس قصور الفلسفة الماركسية في تفسير وحل مشاكل المجتمع والتاريخ ، وعجزها عن تفسير مشاكل وتناقضات الفيزياء التحت ذرية ، ومحاولاتها لتبرير ذلك بأوهام اجتماع النقائص .

يبدأ هيغل برفض الفلسفات السابقة ، التي تفصل بين طرفي الثنائية المذكورة ثم تعجز عن وصلهما أو توحيدهما (ولاحظ أنه يقصد أيضا بالفصل ، الفصل المنطقي أى التحديد ، وليس فقط الفصل العازل أو التقطيع !) . كما يرفض الفلسفات التي تلغى أحد الطرفين لحساب الآخر . ومثال النوع الأول ، هو كانط الذى قال بوجود « الشيء في ذاته » في مقابل الذات العارفة أو المعرفة أو الظواهر phenomena . ثم جعله وجودا باطنا noumena غير قابل للمعرفة أو الظهور ، بحيث لم يبق منه سوى اسم مفرغ من المضمون أو المعنى . أما مثال النوع الثانى ، فهو فشته الذى قصر معنى الوجود على وجود « الأنا » . وبعد هذه البداية الواعدة . يزعم هيغل أنه يحل مشكلة الانفصال بين طرفي الثنائية المذكورة ، بدون إلغاء أحد طرفيها . وتبحث عن هذا الحل المزعوم ، فتجد أنه باسم الوحدة أو الاتصال يلغى الانفصال différenciation بين الطرفين ، أى التحدد المنطقي لكل طرف منهما ، ويصنع منها بناء على مبدأ اجتماع النقيضين وحدة مختلطة أو اندماجا مختلطا ، تختفى فيه المادية أو واقعية الواقع بقدر ما تختفى فيه فكرية الفكر أو ذاتية الذات !! ولكن لأنه يتحدث كثيرا في هذه الثنائية المختلطة عن « الفكرة » أو « الروح » أو « الله » ، فانك لا تملك إلا أن تلاحظ أنه يميل عمليا الى ما يسميه الماركسيون باسم المثالية أو الفكرية الذاتية subjective idealism (أى الفكرية اللاواقعية) ، أكثر مما يميل الى ما يسمونه المثالية أو الفكرية الموضوعية objective idealism (أى الفكرية الواقعية) . أو بعبارة أخرى ، يميل الى الروحانية اللاواقعية ، أكثر مما يميل الى الروحانية الواقعية . ورغم أنه يجعل « الفكرة » أو الألوهية سابقة على « الطبيعة » في الوجود ، إلا أن تصوره للفكرة وللروح

وللألوهية هو تصور أقرب الى « وحدة الوجود » pantheism التي تجمع بين الطرفين . أما في مجال المعرفة ، فهو يخلط بين الفكر وبين الواقع بحيث لا تعرف أيهما يحدد الآخر ، لأنه يجعل الفكر واقعا والواقع فكرا !

وباختصار ، فإن محاولاته للتوحيد بين الطرفين هي تخطيطات بين الطرفين ، فضلا عن أنها أساسا تخطيطات بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة . ولهذا يعتبر المنطق مثلا نوعا من فلسفة الوجود ontology ! ويعتبر أن وجود الأشياء يعبر عن معرفة الله بذاته خارج ذاته ! لكن الحقيقة أن طرفي ثنائية الفكر والمادة في مبحث الوجود ، وطرفي ثنائية الذات والموضوع أو المدرك والمدرّك في مبحث المعرفة ، هما طرفان منفصلان منطقيا أي متحددان كهويتين مختلفتين أي كنفيتين ، ومن ثم لا يتوحدان إلا من منظورات أخرى . ففي مبحث الوجود ، يتوحد الفكر والمادة من منظور « العلاقة العلية » التي تحدد الفكر كمعلول أو كنتيجة للأساس المادى ، رغم أنه من حيث الكيف أو النوعية معلول يختلف عن العلة . أما في مبحث المعرفة ، فإن طرفي ثنائية الذات والموضوع أو المدرك والمدرّك (بكسر الراء ثم فتحها) يتوحدان من منظور « عملية المعرفة » أو « عملية الإدراك » ، كعملية تجمع بين الطرف الأول كفاعل وبين الطرف الثانى كمفعول ، أو كعملية تحقق التماثل بين المدرك الذهنى (بفتح الراء) والمدرك الخارجى (بفتح الراء ايضا) — وهو تماثل يمكن أن يوصف منطقيا بالهوية ، ولكن ليس بمعنى الهوية الذاتية أو هوية نفس الشيء . كما يتصور هيغل ، وليس بمعنى هوية « الصورة طبق الأصل » بالمفهوم الماركسى . هذا هو المعنى الصحيح للثنائية المذكورة ، والذي يختلف عن معنى الاثنائية العنصرية dualism . وهذا هو المعنى الصحيح للوحدة unity ، والذي يختلف عن معنى الشيء الواحد oneness . وفي ضوء ذلك ، يمكن أن نفهم تخطيطات هيغل .

يقول هيغل في تخطيطاته ، إن واحدية الروح تعنى التساوى بين الذات والكون . ويقول : « إن الواقعية réalité الماثلة في الروح ، تتوحد مع الفكرية [أو المثالية] idéalité في الطبيعة » . ويقول إن الحق le vrai ليس مجرد اتفاق accord بين الموضوع وتصورنا عنه ، لكن الحق هو الهوية بين الموضوع وتصوره أو معناه العام concept (أى بالتعبير العادى الفكرة الكلية أو التحديد الكلى) . ومن ناحية أخرى ، فالمعنى العام عنده يعبر عن الوحدة المطلقة بين الوجود والفكر . بينما الموضوع عنده ليس إلا تحقق المعنى العام ! ومقولة « الفكرة » Idée (ولاحظ أنه يكتب هذه الكلمة بالحرف المكبر لأنها تعطى عنده معنى خاصا شبه غيبى !) ، هي وحدة الذات والموضوع والفكرى والواقعى والنهائى واللانهاى والنفس والجسم ! يقول : « إن الفكرة هي المعنى العام التام ، أو الموضوعى الحقيقى ، أو الحقيقى من حيث هو كذلك . فإذا كان لشيء ما حقيقة ، فإنما يكون ذلك فقط بواسطة الفكرة » . وكل « واقعى لا يوجد [حتى الوجود !] إلا بقدر ما تكون الفكرة فيه ويعبر عنها » !

ولاحظ أن هيغل لا يستعمل كلمة « الفكرة » بمعناها المعروف ، فهو لا يعتبرها نتاج نشاط ذاتى عادى ، لكن يجعلها بمثابة نشاط ذاتى إلهى ، كما يجعل لها قيمة موضوعية أى واقعية أو وجودية . والفرق عنده بين معنى التصور أو المعنى العام Concept ومعنى الفكرة ، هو أن التصور تصور لشيء معين ، بينما الفكرة لا تشير إلى شيء معين ، أو بالأحرى تشير إلى كل شيء ! وهى فى رأيه وحدة التصور أو المعنى العام والواقع ، وهى المبدأ الروحى للحركة فى عالم المنطق وفى عالم الطبيعة وفى عالم التاريخ . وما يسميه « الفكرة المطلقة » ، تعبر عنده عن مجموع الواقع ، كتناج لما يسميه « تلقائية » المبدأ الواحد الخالق والمائل فى كل الموجودات (أى الله) ! فالمطلق هو وحدة الذات والموضوع ، والفكرة هي وحدة الفكر والوجود ! وفى كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » ، يعرف « العقل » أيضا بأنه وحدة المعنى العام والموضوع الذى هو خارج المعنى العام . كذلك يكرر الحديث عن « الهوية » بين المعرفة والموضوع القائم فى الخارج — ليس بمعنى هوية التماثل ، ولكن بمعنى هوية الحقيقة الفكرية الماثلة فى الطرفين .

والتخطيط الهيغلى بين الفكر والوجود ، يعتمد على مغالطة نشرها كانط ، تزعم أنه — بتعبير هيغل — لا فرق بين الماهية الممكنة والماهية الموجودة ، أى بالتعبير العادى ، لا فرق بين فكرة شيء ممكن وفكرة شيء موجود ! والحقيقة

أنه لا معنى لما يسمى ماهية وفكرة موجودة في مقابل ما يسمى ماهية أو فكرة ممكنة ، لأن الوجود يتحدد في مقابل الفكر بمعنى المادة الخارجية أو المدرك الخارجى ، بينما الامكان يتحدد في مقابل مقولة أخرى لا مجال لها هنا ، هي مقولة الضرورة التى سبق ذكرها . لكن مغالطة كانط تقول ، إنه في الفكر لا يحتوى الواقعى على أكثر مما يحتوى عليه الممكن ، وأن مائة دولار واقعية وعينية مثلا لا تحتوى على أى شيء أكثر مما تحتوى عليه مائة دولار ممكنة أو متصورة ! كيف يكون ذلك ؟! قال كانط إن « الوجود ليس محمولا predicate » يمكن أن نضيفه أو نحكم به على أى تصور لجعله شيئا عينيا ! وهذه مغالطة ! والصواب هو أن « الوجود » ليس محمولا من نوع فكرى أى ليس « صفة فكرية » ، لكنه محمول إدراكى أو وصف إدراكى ، إذا أضفناه أو حكمنا به على موضوع ما (subject) ، فإنه يعنى أنه واقع في الخارج ، أى يعنى قابليته للإدراك في الخارج . وبهذا المعنى ، فإن الفرق لا يتحدد فقط بين المائة دولار « في الواقع » والمائة دولار « في الفكرة » ، لكن الفرق كبيرا أيضا داخل الفكر نفسه بين المائة دولار الواقعية والمائة دولار غير الواقعية التى يسميها كانط وهيجل « ممكنة » . هذا الفرق هو محمول أو صفة « الوجود » ، كمحمول أو صفة توجد « في » الفكر أيضا ، رغم أنه ليس محمولا من نوع فكرى أى ليس صفة فكرية . فهو لا يوجد « في » الفكر إلا من حيث يشير إلى « خارج » الفكر . ولولا ذلك ، لما استطاع الفكر أن يميز بين تحديد « المائة دولار الموجودة » ، وتحديد « المائة دولار غير الموجودة » !

وعلى نقيض هذا التمييز الحاسم بين محمول الوجود ومحمول عدم الوجود في الفكر ، يقول هيجل كلمته المعروفة في كتاب « فلسفة القانون » : « ما هو واقعى يكون معقولا ، وما هو معقول يكون واقعى » ! وبهذا الخلط بين الفكر والواقع ، يختلط الوجود باللاوجود . ولهذا يكرر هيجل أنه لا يوجد اختلاف بين الأفكار والأشياء ، وأن الموجودات الموضوعية تعتبر مقولات فكرية ، وأن مقولات اللغة هى نفسها مقولات الوجود ، الخ ! ويقول هيجل إنه يرفض القول بأن الفكر يخلق الوجود أو إن الروح تصنع الطبيعة ، ويرفض أيضا القول بالعكس ، لأنه يرى أن الروح فكر ووجود معا ! وواضح أن هذه بغفة سفسطائية وتخليط صوفى لا يفيد أى تحديد عن المشاكل والأطراف المذكورة . ومع ذلك ، فقد تركت تأثيراتها العكسية في الفلسفة الماركسية . فلم تستطع هذه — أولا — أن تحدد التمايز النوعى للوجود الفكرى ، بل كادت تعتبره نوعا من الوجود المادى . ولم تستطع — ثانيا — أن تفهم أن المعرفة أو المدرك الذهنى (بفتح الراء) ، لا يمكن أن يكون صورة طبق الأصل لما يسمى « الشيء في ذاته » ، لأن الهوية الهيجلية المزعومة بين الطرفين لا معنى لها .

ويقول نيل إن مثالية أو فكرية هيجل ، يجب أن تسمى « واقعية فكرية » idéal - réalisme ، لأنها تقول بواقعية الفكر وبفكرية الواقع ! يقول هيجل : « إن التقابل بين الفلسفة الفكرية [المثالية] والفلسفة الواقعية ، هو بدون معنى ... فيجب تصور الموجود لذاته عموما [أى الموجود المعروف] كفكرى ، بينما أشرنا من قبل إلى الوجود باسم الواقع . وعموما ، فهم يعتبرون الفكرى والواقع ، كتحددين موضوعين أحدهما أمام الآخر في استقلال متساو ، ويقولون بناء على هذه الطريقة في تصورهما إنه يوجد أيضا فكرى بالاضافة إلى الواقع . إلا أن الفكرى ليس شيئا يوجد خارج أو إلى جانب الواقع ، لكن معنى الفكرى يتكون بوضوح من هذا : أنه هو حقيقة الواقع ! وبذلك اعتبر الوجود المعروف فكرا ، كما لو كان مجرد صورة أو إدراك أو معرفة فكرية في الذهن . وأنكر وجود الفكر منفصلا منطقيا عن وجود الواقع ، ومن ثم اعتبره الحقيقة الباطنة للواقع . لكن الصواب هو أن الفكر لا ينتمى إلى الواقع ، إلا من حيث الوجود الذى يجمع كل النوعيات . أما من حيث ثنائية الفكر والواقع كشئانية للمعرفة ، فالمقصود بها الفكر الذى يوجد « داخل » الذهن في مقابل الواقع الذى يوجد « خارج » الذهن . وفى هذا التحديد ، نلاحظ بوضوح الانفصال المنطقى بل والانفصال المكاني بين الفكر والواقع .

ويرى هيجل أيضا أن « الروح » ليست واقعا ذاتيا يقابل « العالم » كما تقابل الذات الموضوع ، ولكنها وحدة بين ذاتها وبين العالم كموضوع . ولهذا فإن معرفتها بالعالم ، هي نفس معرفتها بذاتها . وعندما يستعمل بشكل مباشر كلمة « الله » بدلا من كلمة « الروح » ، فإنه يعنى هذا أيضا ، أى يعنى أن معرفة الله بالعالم تكون من خلال معرفته بذاته . ومن ناحية أخرى ، فإن الروح لا توحد فقط بين الفكر والعالم ، لكن توحد أيضا بين الفكر الإلهي والفكر البشرى . فهو يقول إن الفكر البشرى إذ يفكر فى نفسه ، يجد أنه يطابق ذاتيا الفكر الإلهي ! ومن هنا يتحدث هيجل عما يسمى التطور التقدمي للفكر الإلهي من خلال التطور التقدمي لفكر الإنسان ! وعندما يتحدث عن فينومينولوجيا أو ظواهريات الروح ، يعنى بذلك تطور الروح البشرية والروح الإلهية معا ، من خلال المراحل التاريخية والقوميات وأنواع الحضارة والأديان والفلسفة .

والروح تنقسم عنده الى ثلاثة مستويات : ١ - « الروح الذاتية » . وهذه فكر بحت . ٢ - « الروح الموضوعية » . وهذه تعنى اللغة والثقافة والأخلاق ، أو عموما « روح الشعب » فى كل عصر . وتطور الروح الموضوعية ، هو تطور الأخلاق والعادات والقوانين ، الخ ، التى تصنع الترابط والاتصال فى التاريخ . ٣ - « الروح المطلقة » . وهى الروح التى تعنى ذاتها ، فتصنع صيرورة التاريخ . وهى تعنى ذاتها من خلال الفن والدين والفلسفة . ورغم أن هيجل يرى أن الله يتجلى أو يتجسد فى كل شيء ، إلا أنه يرى أنه يتجلى أو يتجسد بشكل خاص فى التاريخ . فعملية تطور الوجود أو العالم universe ، هى مثل حركة الفكر ، عملية ظهور manifestation أو تكشف (بتشديد الشين) self-unfolding للمطلق أو الله . وهذا التخليط بين تطور الوجود وتطور الفكر من خلال الذات الإلهية . يعبر عنه هيجل أيضا بقوله إن التطور هو ظهورٌ فى الزمان وهو أيضا حركة عقلية بحتة داخل المطلق ! ولهذا زعم فى تاريخه للفلسفة أن نظام الظهور التاريخي للمذاهب الفلسفية ، هو نفس نظام تسلسلها المنطقي كسلسلة تقدمي فى التفكير ! وهذا يعنى أن الفلسفة التجهيلية فى العصور الوسطى ، كانت أرق من الفلسفة اليونانية القديمة !

وفى كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » ، يحاول هيجل أن يبين أن « الروح » هى « الواقع الأعلى » . وهو يصور الانتقال من مستوى المنطق إلى مستوى الطبيعة ، بأنه حركة الفكر الذى يخرج عن ذاته ويتحول إلى طبيعة ، لأن وعى الروح لا يتم إلا من خلال طرح الطبيعة كنقيض . وفى كتاب « المنطق » أيضا ، يبدأ بأن الفكر يفكر فى نفسه ، ومن ثم يلد عالم الموضوعات . ويجعل الفكرة تنتهى بالخروج عن ذاتها ، أى بالسقوط فى التوقع الخارجى exteriorité أو هو الطبيعة . هل معنى ذلك كله ، أن الفكر عند هيجل يلد الواقع أو الطبيعة ؟ يقولون : لا ، لأن الروح والفكر والفكرة وما إلى ذلك ، تجمع عنده بين الفكرية والواقعية ، أو بين الذاتية والموضوعية ! أما نبيل ، فيقول إن « انتقال المنطق إلى الطبيعة » عند هيجل ، هو نوع من « التجربة الدينية العميقة » ! وهذا يعنى بصراحة ، أن ألوهية الروح والفكر والفكرة ، الخ ، هى التى تلد أو تخلق الواقع أو الطبيعة أو الأشياء . وهى التى تحدد المراحل الجدلية الثلاث لتطور الوجود ، أى التفكير البحت أو اللوغوس أو المنطق كموضوع ، ثم الطبيعة أو المادة كنقيض موضوع ، ثم التاريخ كمركب موضوع .

وهنا نصل الى السؤال الحاسم : هل معنى ذلك أن هيجل من أتباع وحدة الوجود pantheism ، بمعنى وحدة أو هوية الله والطبيعة أو الواقع أو الوجود ؟ هذا واضح فى أقواله عن الروح أو الفكر أو الفكرة أو ما إلى ذلك من مرادفات كلمة الألوهية . ولهذا يرى كثيرون أنه من أتباع وحدة الوجود . لكن البعض يرفضون ذلك ، رغم اعترافهم بأن « روح مذهبه تتبع وحدة الوجود » . أما هيجل نفسه ، فيرفض اتهامات وحدة الوجود ، قائلا إنها إتهامات تعبر عن عدم معرفة العلاقات الحقيقية بين الله والعالم . وكالمعتاد فى منهجه الذى يحاول الجمع بين النقيضين أو الارتفاع فوقهما ، يزعم أنه لا يقع فى وحدة الوجود التى تقول باستغراق أو اندماج الله فى الوجود ، ولا يقع فى نقيض وحدة الوجود الذى يقول بالانفصال المطلق بين الله والوجود ، ولكنه يقول بالثالث أو الوسط الجدلى

المرعوم الذى يجمع بين مثل الله فى الأشياء كمبدأ واحد وبين تحدده كشخصية ! ويقول : « إن الله ليس فقط الموجود الأبدى أى الجوهر ، ولكنه أيضا المعرفة الذاتية ، أى أنه ذات . والله واقعى من حيث يعرف نفسه . والله كموجود فى ذاته ، هو معرفة ذاته فى ذاته . وكموجود فى الأشياء الأخرى [!] ، هو المعرفة بذاته خارج ذاته ، وهو معرفة الله فى العالم ، أى فى الموجودات الجزئية التى هى مخلوقات الله » !

وهذا التبرير المعرفى لوحدة الوجود : أى لوحدة الخالق والمخلوقات أو لوحدة الفكر والواقع أو العالم أو الطبيعة - هو مجرد تكرار لتخريفات الفلسفات اللاهوتية المدرسية فى العصور الوسطى عن التأملات الذاتية السماوية التى تصنع موجودات الوجود ! فالفلسفات اللاهوتية المدرسية أو الاسكولائية scholastic ، كانت تزعم أن فعل تأمل الله لذاته ، خلق أو أصدر مفعولا واحداً هو العقل الأول ، وأن مستويات الوجود تسلسلت من أفعال التأملات الذاتية لهذا العقل الأول وما صدر عنه من عقول تالية ! فالعقل الأول فى تأمله لمبدئه الخالق صدر عنه « عقل ثان » ، وفى تأمله لنفسه صدر عنه « نفس » الفلك الأول ، وفى تأمله لكونه ممكن الوجود صدر عنه « جرم » أى جسم الفلك الأول ! وبهذا الطريقة ، تسلسلت إلى الوجود عشرة عقول وتسع نفوس أفلاك أو كواكب وتسعة أجرام فلكية ، ثم العالم المادى أى الأرضى ! وقد تصور المدرسيون أنهم بهذا التسلسل التخريفى ، يمكن أن يفسروا صدور الكثرة عن الواحد المطلق ، وصدور المادة عن الروح الإلهى . لكن هيجل الذى اعتبر الوحدة تعدداً والتعدد وحدة ، والذى اعتبر الروح فكراً وواقعاً ، قال بثلاثة مستويات فقط ، لتفسير ما اعتبره حركة الترقى الجدلى للوجود ، بينما جعل داخل كل مستوى منها حركة ترقى جدلى لظواهر هذا المستوى .

بقيت الآن نقطة تحتاج الى توضيح ، هى العلاقة بين الفكر والمادة فى مجال المعرفة .

إن هيجل كما رأينا يخلط بين مجال الوجود ومجال المعرفة . فهو يبدأ مثلاً من أن الواقع لا يمكن أن يُعرف أو يتحدد بدون عقل أو فكر ، ويقفز من ذلك الى القول بأنه لا يمكن أن يوجد بدون عقل أو فكر ، ثم الى القول بوحدة وجود الواقع والعقل أو الفكر ! وبهذا التخليط بين المجالين ، أنكر تلميذه الفرنسى برنشفيك واقعية الوجود الخارجى فقال : « إن النظر الفلسفى من حيث هو نوع من المعرفة ، لا يمكن أن يعرض للوجود إلا من حيث هو معروف ... فالمعرفة تؤلف العالم الذى يكون نفس العالم بالنسبة لنا . أما وراء ذلك فليس ثمة شيء على الإطلاق : لأن شيئاً يكون من شأنه أن يوجد وراء المعرفة ، لا بد أن يكون مستحيلاً أو لا متخذاً ، أعنى أنه لا بد أن يكون فى نظرنا معادلاً للعدم » !

وفى رفض هيجل لما يقوله كانط عما يسمى المقولات أو المبادئ الأولانية البحتة transcendental ، أى القبلى apriori ، مثل مبادئ الزمان والمكان والعلية التى يزعم كانط أن الذهن يفرضها على التجربة الحسية ، يقول إنها مبادئ الذهن وأيضاً قوانين الطبيعة . لكنه لا يعنى بذلك ما قد نتصوره للوهلة الأولى ! فهو لا يقصد أن هذه المبادئ أو القوانين مستقرأه فى الذهن من الطبيعة ، أى أنها إدراك ذهنى لمبادئ أو قوانين الواقع الخارجى . لكنه يرر وصفه لها بأنها ذهنية وطبيعية معاً ، بأن الذهن والطبيعة أو الواقع شئ واحد ! والمهم فى ذلك ، أنه أنكر أصلاً وجود مشكلة تسمى مشكلة العلاقة بين الفكر والمادة فى المعرفة ، أى مشكلة العلاقة بين المدرك الذهنى (بفتح الراء) والمدرك (بفتح الراء أيضاً) كموجود مادى خارجى ، أو بين ما يسمى الصورة وما يسمى الأصل . ذلك أنه فى رده على كانط وفى قوله بأن « الشئ فى ذاته » غير القابل للمعرفة عند كانط هو « شئ معروف » ، كان يهتم بتأكيد تصوراتهِ عن الطابع الفكرى للواقع والطابع الواقعى للفكر ، وعن الوحدة أو الهوية بين الفكر والواقع . ومن ثم ألغى ثنائية الطرفين فى المعرفة ، فألغى بذلك أى مشكلة تخص « العلاقة » بينهما ، بل ألغى أصلاً تحدد أحدهما

كأصل وتحدد الآخر كصورة ! ومعنى ذلك أنه لم يرد في الحقيقة على مغالطات كانط عن العلاقة بين « المعرفة » و « انشئ في ذاته » ، ولكنه اكتفى كالمعتاد بتوحيد أو تجميع هذين النقيضين ، بحيث بقيت المشكلة كما هي بدون حل . وكانت النتيجة أن تلاميذ كانط استأنفوا بطريقة أو بأخرى مغالطاته عن عدم التطابق المزعوم بين الصورة الذهنية والأصل المادى الخارجى ، بينما تلاميذ هيغل استأنفوا بطريقة أو بأخرى مغالطاته عن التطابق في نفس الهوية المزعومة بين الصورة الذهنية والأصل المادى الخارجى « في ذاته » . وبذلك ، انتقلت إلى الماركسية مغالطات النوع الثانى في هذه المشكلة .

لكن إذا كانت مغالطات هيغل المرتبطة بتخليطاته عن وحدة الوجود أو وحدة الفكر والواقع ، هي مغالطات واضحة سبق الرد عليها ، فإن مغالطات الفلسفة الماركسية في الرد على كانط وأتباعه تحتاج إلى توضيح .

فأولا ، يقول كانط إن الأشياء في ذاتها هي موجودات باطنة noumena غير قابلة للمعرفة أو التحديد ، لأن كل مدركاتها الظاهرة phenomena هي مدركات يتدخل فيها الذهن البشرى بقوالبه ومبادئه المزعومة المفروضة ذاتيا . وهذه النظرية عبر عنها بطريقة أخرى العالم الفيلسوف الألمانى هلمولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) وغيره من المتأثرين بكانط . فقد قالوا إن المدركات الحسية تعبر عن المنبهات الخارجية تعبيرا رمزيا لا يقدم « صورا » images أو « نسخا » copies « مطابقة » للأشياء الخارجية ، لأن المدركات الحسية تتكون كاستثارات للطاقة العصبية النوعية الكامنة في كل نوع من الحواس . ويدللون على ذلك ، بأنه إذا أثر أى مؤثر سولو مشروط جراح - في أعصاب العين مثلا ، فإن هذا يؤدي إلى حدوث إحساس بالضوء . والحقيقة أن مجرد وصول كل نوع من المؤثرات الخارجية إلى كل نوع من أعصاب الحواس بطريقة طبيعية ، إنما يعبر عن فرز أو تصنيف نوعى للمؤثرات الخارجية أى للموجودات ، كأساس لعمليات الفرز أو التصنيف الأخرى للتمائلات واللاتمائلات في الوجود . وهذه هي قدرة التحديد أو الإدراك الحسى . فما معنى « الرمزية » هنا ؟! وبالنسبة إلى ماذا توصف المدركات الحسية بالرمزية ؟! إن كانط وأتباعه يرتكبون خطأ في منطق التفكير والتعبير . فكانط لم يقتصر على اختراع قوالب ومبادئ يزعم أن الذهن يفرضها على المعرفة ، لكن المشكلة أنه يرى أن المعرفة البشرية لها طابع معين ، وهو يريد « معرفة » الأشياء في ذاتها « بدون » هذه المعرفة البشرية ! وهذه مغالطة وتناقض ذاتي ، أى تعبير لا منطقي . فالمعرفة ليست إلا المعرفة البشرية ، ولا معنى لأى معرفة غير بشرية . فكيف يمكن اعتبار تكوينات أو تشكيلات المعرفة البشرية موانع أو حواجز للمعرفة ؟! إن مجرد القول بأن « الظواهر » هي المعرفة البشرية للأشياء في ذاتها ، يعنى أن هذه الأشياء معروفة وليست « موجودات باطنة » ، لأنه لا معنى آخر لكلمة « المعرفة » .

وهذا الخطأ الذى يهدر هويات المنطق اللغوى ، هو نفس خطأ هلمولتز وأصحابه الذين يتحدثون عما يسمونه « رمزية » المدركات الحسية والذهنية . ذلك أن هذا الادعاء ، يعنى المقارنة بين أصل غير بشرى وبين رسم بشرى يزعمون أنه رمزى أو هيروغليفى لا يقدم صورة فوتوغرافية له . وهذه أيضا مغالطة وتناقض ذاتي ، أى تعبير لا منطقي . فلا معنى لتصور أصل مزعوم بدون الإدراك البشرى ، حتى يمكن مقارنته بمدركاته البشرية . إن من الممكن أن نتحدث مثلا عن مطابقة أو عدم مطابقة رسم أو صورة فوتوغرافية لشيء بمقارنة الرسم أو الصورة الفوتوغرافية بصورة أخرى أكثر دقة أو بالصورة البشرية المباشرة لهذا الشيء . لكن إذا كان ما يسمى « الأصل في ذاته » هو نفسه تعبير لا منطقي ، لأنه يعبر عن « معرفة » بدون معرفة بشرية ، أو يعبر عن إدراك حسى بدون إحساس بشرى ، أو يعبر عن صورة بدون جهاز تصوير ، فكيف يمكن إثارة مشكلة حول المطابقة أو عدم المطابقة بين الصورة البشرية والأصل غير المدرك بشريا ؟! مثل هذه المشكلة تكون مجرد سراب لا منطقي . ذلك أن المعرفة أو الإدراك ، لا يعنى إلا التصنيف البشرى للموجودات ، والتحديد البشرى للتمائلات واللاتمائلات في الوجود . أما « الشيء في ذاته »

أو « الأصل في ذاته » ، فهو تعبير نافي بحت pure negational^(١) ، أى لا يعنى إلا نفي المعرفة أو الإدراك . ومن هنا لا يجوز استخدامه في مشكلة المعرفة ، رغم أنه يجوز استخدامه في مشكلة الوجود ، للتعبير مثلا عن وجوده قبل وجود الانسان .

وثانيا ، يرفض ماركس والماركسيون مغالطات كانط وهلمولتز وأصحابهما ، ولكن يزعمون أن المعرفة البشرية والمدرجات الحسية البشرية هي « صور » أو نسخ مطابقة لما يسمى « الشيء في ذاته » أو « الأصل في ذاته » بالمعنى اللابشرى ! ومن ناحية أخرى ، يرفضون موقف الفلسفة العلم إنسانية anthropologism (عند فيورباخ وغيره) ، التي حاولت تصحيح موقف كانط وموقف هيغل بأن أكدت « الارتباط » بين معرفة العالم الموضوعي وبين الطبيعة البشرية . لكن موقف الماركسية عن « المأوية » المزعومة للمعرفة البشرية والإدراك البشري ، هو أيضا مغالطة وتناقض ذاتي ، أى تعبير لا منطقي ، لنفس الأسباب التي سبق ذكرها . فمن الممكن منطقيا أن نتحدث عن « وجود » الشيء في ذاته أو الأصل في ذاته ، بدون أو قبل أو بعد المعرفة البشرية أو الإدراك البشري . أما تناوله من حيث المعرفة أو الإدراك ، فيفترض بمنطق التعبير — أى بتحصيل الحاصل — أننا نتناول معرفته البشرية أو إدراكه البشري . وفي هذا الإطار فقط ، يمكن أن نتحدث عن مشكلة الأصل والصورة أو المطابقة وعدم المطابقة . فإذا قلنا إن الصورة الفكرية أو الصورة الحسية مطابقة أو غير مطابقة للأصل ، فيجب أن نعني بذلك الأصل المحدد بالمعرفة البشرية أو الإدراك البشري ، وليس الأصل الذي يخرج عليهما . وهذا ما تعبر عنه أيضا ثنائيات : الذات والموضوع ، والذهن والواقع ، والعقل والمادة ، والمدرّك (بكسر الراء) والمدرّك (بفتح الراء) ، والإدراك العادي والإدراك العلمي ، والإدراك الحقيقي أو الجوهرى والإدراك الظاهري (المظهري) أو الثانوي ، الخ .

وقد كان أرسطو منطقيا مع نفسه ، حين عبّر عن الوجود المادى الخارجى بفكرة « الهولى » التي توجد محددة بما يسميه « الصورة » . صحيح أنه اعتبر الهولى في ذاتها (أى الشيء في ذاته) لا محددة . ولكنه لم يتصور مثل كانط أنها غير قابلة للتحديد ، بل قال إنها تتحدد بالصورة . فعدم القابلية للتحديد ، يعنى عدم تقبل الصورة . أما لا تحدد الهولى بدون صورة ، فلا يعنى إلا « وجودها » بدون تحديد أى بدون معرفة . وهذه كما قلت مشكلة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا تتعلق بمبحث المعرفة .

وتنبها هذه النقطة الى ملاحظة أخيرة . فالفلسفة الماركسية تتحدث عن استقلال المادة عن الفكر . وهذا صحيح طبعا في مبحث الوجود ، لأن معناه أن وجود المادة لا يتوقف على وجود الفكر . لكن الأمر يختلف في مبحث المعرفة . فهنا لا تتحدد المادة إلا بالفكر أو بالذهن البشري أو بالعقل البشري . ومن ثم لا يجوز أن نقول في مبحث المعرفة ، إن المادة مستقلة عن الفكر أو مستقلة عن الانسان ، لأنه هو الذى يحددها . ولا يجوز أن نقول في مبحث المعرفة ، إن الموضوع مستقل عن الذات ، لأن معنى ذلك أنه يُعرف ويتحدد بدون الذات . ولما كان العقل البشري هو جهاز تصنيف أو تحديد للثائل واللاثائل في الوجود ، وليس جهاز تصوير مرآوى للوجود في ذاته ، فإن الاعتراف بالعلاقة الصحيحة بين المادة والفكر أو الواقع أو الموضوع والذات ، يكون اعترافا ذا أهمية حاسمة في حل الكثير من مشاكل المعرفة البشرية في مجال العلوم ، وخصوصا في مجال العلوم الفيزيائية التي لا تعتمد على الإدراك المباشر بل تعتمد على الاجراءات الرياضية والتحقيقات الإدراكية غير المباشرة . ولهذا فشلت الفلسفة الماركسية في حل الكثير من مشاكل العلوم الفيزيائية تحت ذرية ، كما أوضحت في القسم المخصص لذلك ، واقتصرت على اقتباس أفكار الفلاسفات البرجماتية والوضعية المحدثّة في هذا المجال ، مع تكريس تناقضات الظواهر تحت ذرية بدلا من تصفيتها .

(١) لزيادة توضيح الكلمات ، لا أ حذف حرف الة في الكلمات غير الشائعة .

الأخلاق والتاريخ

العقلانية في الأخلاق ، تعنى عند هيجل الفردية المعارضة للمجموع ! والضمير الفردى يتحول في رأيه إلى مبدأ للشر والنزوات ! ولهذا يرفض التراث الفلسفى الأخلاق الذى يسميه « الأخلاق الذاتية » ، ويطالب بما يسميه « الأخلاق الموضوعية » أو « الأخلاق الاجتماعية » ، التى تعنى عنده الانتماء إلى الأسرة والمجتمع والدولة ! فالأسرة هى التحقق الفريزى للحياة الأخلاقية ، والدولة هى مسكن الروح الأخلاقية ، والأخلاق ليست إلا أخلاق مجتمع أو طبقة . وفي كتابات أخرى ، تحدث أيضا عن دور الدين والكنيسة في تمثيل « الروح الاجتماعية » التى تصنع الأخلاق . وهو يرى أن الفرق بين « القانون » الرسمى والقانون الأخلاقى ، أن الأول موجود ومتجسد في العالم الخارجى ، بينما الثانى يوجد في الوعى الداخلى ! وباختصار ، فهو يوحد بين النظام الأخلاقى والنظام السياسى والاجتماعى ، أى يخلط بين فلسفة الأخلاق وبين موقف الاحترام العادى للأعراف الاجتماعية ، ويجعل فلسفة الأخلاق *ethique* بمعنى الأخلاقية *moralité* الاجتماعية ، ويجعل المبادئ الأخلاقية بمعنى العادات الخلقية *moeurs* .

ولأنه يرى أن الدولة — أى دولة — هى التعبير الإلهى عن الجماعة التاريخية التى ينتمى إليها الفرد ، ويرى أن الفرد يحقق ذاته كعضو في مجموع كل من خلال الدولة وأن « الواجب الأعلى للفرد أن يكون عضوا في الدولة » ، يقول إن المثل الأعلى الأخلاقى هو المصالحة مع القدر ومع التاريخ ، من خلال المصالحة مع الدولة التى هى أعلى أشكال القدر التاريخى ! فالموقف الأخلاقى ، هو موقف التكامل مع سلطة الدولة ، وقبول الأعراف والعادات الخلقية الاجتماعية والخضوع لها ، بدلا من الخضوع لما يسميه المبادئ الأخلاقية العقلانية الصورية . وفي كتابات أخرى ، يقول إن الدولة هى التجسد الفعال للمثل الأعلى الأخلاقى ، وإن « الدولة هى تحقق الفكرة الأخلاقية » ! أما الواجب الأعلى أو الفضائل والمبادئ العليا العقلانية التى نجدتها مثلا عند كانط ، فيرى أنها صورية مجردة ومفرغة من المضمون ولا ترتبط بالشعب أو المجتمع ، وأنها لا زمانية منفصلة عن الواقع التاريخى والاجتماعى ، لأنها تعبر عما يجب أن يكون وليس عما هو كائن ! وهذا كله تخليط سفسطائى وإهدار لا منطقى للأسس والمنهجيات الفلسفية ، لم يسبق له مثيل في الفلسفة القديمة ولا في الفلسفة الحديثة ، رغم أنه يمكن طبعا أن نجد له سوابق كثيرة في اللاهوت المدرسى في العصور الوسطى .

إن الفلسفة هى تحديد المبادئ العقلانية ، والعلم هو تحديد الوقائع وقوانينها . وفي مجال مبادئ العمل ، فإن الفلسفة هى تحديد ما يجب أن يكون ، والعلم هو تحديد ما هو كائن . فكيف يتحدث هيجل عن فلسفة أخلاقية بهذه المواصفات المذكورة التى لا تتفق مع قواعد النظر الفلسفى عموما ؟! إنه يستطيع أن يتجنب مجال فلسفة الأخلاق ، ويبحث في مجال ما يسمى « علم الخلق » (بضم الحاء واللام) *science des moeurs* — وفق قواعد العلم الوضعى التجريبي في علوم الاجتماع . لكن هذا مجال آخر ، يتمايز نوعيا أى ينفصل منطقيا عن مجال فلسفة الأخلاق ، فلا يجوز الخلط بينهما . وهو يستطيع أن يبحث ظاهريا الجوانب الفسيولوجية ، أو الجوانب النفسانية (السيكولوجية) أو الجوانب الاجتماعية والطبقية الأخرى للأخلاقيات ، أو ما إلى ذلك من جوانب تدخل في عديد من العلوم . فهذه أيضا مجالات تتمايز نوعيا أى تنفصل منطقيا عن مجال فلسفة الأخلاق ، فلا يجوز الخلط بينها . وهو يستطيع أن يبحث كواعظ دينى أو كموجه اجتماعى أو كداعية أخلاق عام أو طبقى ، في مجالات « القواعد الأخلاقية » *moral codes* التى يجب نشرها على عامة الشعب أو على طبقة معينة أو على التلاميذ والشبان ، الخ . فهذه مجالات النصائح أو الوصايا أو الحكم والأمثال والتوجيهات الجزئية « التى يجب الالتزام بها في السلوك السليم » . وهى من ثم مجالات تتمايز نوعيا أى تنفصل منطقيا عن مجال فلسفة الأخلاق ، فلا يجوز الخلط بينها . أما فلسفة الأخلاق كمجال متخصص

معروف منذ عصر الفلسفة اليونانية القديمة ، فتختص بتحديد المثل العليا أو المبادئ العليا الأخلاقية كواجبات عقلانية . أى من حيث ما يجب أن يكون منطقيا . ومن هنا ، فهي لا تتجاهل المجتمع أو الطبقات أو التاريخ ، ولا تتجاهل الفسيولوجيا أو علم النفس أو الاقتصاد والسياسة أو قواعد الدعاية والاثارة ، الخ . ولكنها ببساطة لا تختص بها من حيث تحديد الواجبات الأخلاقية العقلانية المذكورة . ومن ثم قد لا تتناولها بشكل مباشر ، رغم أنها تضعها بالضرورة في دائرة الاعتبار ، وقد تتناولها بطريقة أو بأخرى كعناصر خلفية .

ذلك أن فلسفة الأخلاق تختص بتحديد الدوافع أو الحثيات المنطقية التي تصنع ما يجب أن يكون في الالتزام الأخلاق والشعور الأخلاق والمثل العليا أو المبادئ العليا الأخلاقية ، باعتبار هذه الدوافع أو الحثيات المنطقية محصلات عقلانية عليا تختلف الدوافع والعوامل والشروط النوعية الأخرى المذكورة . ولهذا ، فهي عندما تتناول القيم الأخلاقية من حيث ما يجب أن يكون . تعنى بذلك أنها قيم النموذج الانساني ، أى قيم الفرد العقلاني الذي يعبر عقله عن مختلف الجوانب الفسيولوجية والنفسانية والاجتماعية ، الخ . فالعقل المنطقي أو العلمى للفرد ، يعبر بالضرورة عن عوامل المجتمع ، ولكنه يختلف نوعيا عن العقل الاجتماعي الذي يتكون من مكونات أخرى غير المنطق والعلم ، والذي يعبر عن ميكانيزمات أخرى غير ميكانيزمات الصواب والخطأ التي تشتغل في الأساس المادى الفسيولوجى (الدماغى) للعقل الفردى . فإذا كانت نشاطات المنطق والعلم ، مثل أى نشاطات أخرى ، تتحقق بالضرورة « من خلال » المجتمع و « نتيجة » عمليات اجتماعية ، فهي رغم ذلك تتحقق أصلا « بواسطة » عقول أفراد متميزين في المنطق والعلم عن بقية المجتمع . ونفس الشيء ينطبق أيضا على التمايز النوعى لمجال الفسيولوجيا ومجال علم النفس وغيرهما من المجالات التي تصنع المنطق والعلم كما تصنع الأخلاق البشرية . والمهم أن فلسفة الأخلاق حين تقدم أخلاق الفرد من حيث هي أخلاق النموذج الانساني العقلاني ، تقدم بذلك أخلاق الانسانية العقلانية كما يجب أن تكون ، متميزة عن الأخلاق التقريرية في العلوم الذهنية ، وفي العلوم الاجتماعية ، وعن الأخلاق الواجبة أو السائدة في الاطارات الاجتماعية أو الطبقية أو القومية أو الدينية ، الخ .

إن فلسفة الأخلاق تجيب — على أساس منطقي علمى — عن أسئلة من النوع التالى : بالنسبة لكل إنسان عقلاني ، لماذا يجب أن توجد أخلاق أصلا ؟ ولماذا يجب الالتزام بها ؟ وما هي المبادئ التي يجب أن تكون لهذه الأخلاق ، ولماذا يجب أن تكون ؟ وفي هذا ، فإن فلسفة الأخلاق إذ تحدد الحثيات المنطقية العلمية للنموذج الأخلاقى ، أى لما يجب أن يكون عقلانيا وإنسانيا ، إنما تتخطى بذلك مختلف التحيزات والانفلاقات الفردية والاجتماعية وتسقط مختلف الاعتبارات اللاعقلية . فإذا كانت مثل هذه التحديدات تتخذ بالضرورة شكلا مجردا لا زمانيا منفصلا عن الوقائع المباشرة ، فهذه سمات كل المبادئ أو القوانين العامة العقلانية في الفلسفة والمنطق وفي الرياضيات وفي العلوم التجريبية . فهل نرفض كل هذه المجالات ، أم نكملها باكتشاف أصولها الجزئية المباشرة وتطبيقاتها الجزئية المباشرة ؟!

إن هجوم هيغل على العقلانية والتجريد في فلسفة الأخلاق ، ينبع من نفس الموقف اللاعقلاني الذي دفعه إلى الهجوم على العقلانية والتجريد في العلوم الطبيعية وفي الميكانيكا ، وخصوصا عند نيوتن . ونزعته الدينية تبدو هاهنا أيضا ، في محاولاته لفرض أخلاقيات الالتزام الدينى والدولة الدينية . ومع ذلك ، فمن المؤسف أن الفلسفة الماركسية التقطت تخليطات وسفسطات هيغل اللامنتطقية التي أهدرت فلسفة الأخلاق ، فأنكرت عمليا فلسفة الأخلاق كعلم فلسفى عقلاني ! ومن ثم اعتمدت على هيغل وعلى بغفاته الاجتماعية والطبقية ، في فتح الطريق أمام ما تسميه « الأخلاق الطبقية » و « الأخلاق البروليتارية » ، الخ ، أو التحديدات الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية للأخلاق ، أو ما إلى ذلك من التحديدات التقريرية لأنماط الأخلاق في المجتمع أو القواعد الأخلاقية الدعائية (انظر مثلاً قاموس الفلسفة السوفيتى ١٩٦٧ . مواد : morality, moral law, moral code, ethics) ومن المفارقات الغريبة في الفلسفة .

أن موقف إنكار فلسفة الأخلاق التقطته أيضا الوضعية البرجماتية المحدثه ، التي اتخذت بصراحة رفض البحث فيما يجب أن يكون ، بدعوى أنه يخرج عن المنطق والعلم !

ويرى هيجل أن القانون الأخلاقي كقانون اجتماعي (وليس كقانون عقلائي) ، هو الإرادة المطلقة للجميع . وحتى السلوك الأخلاقي الفردي ، يعبر عمليا عن هذه الإرادة الجماعية المطلقة ! كيف ؟! يقول إنه « ليس الفرد هو الذي يسلك ، ولكن الروح الكلية المطلقة التي فيه » ! ولهذا ، ينكر الفرديات ويهاجم الفردية هجوما شرسا غريبا . وهو لا يعنى بالفردية ، الأنانية المعادية للمجموع أو للمجتمع ، ولكن يعنى بها أى مخالفة لـ « النظام » أو « الكلية » أو « الجماعية » ! وهذا واضح في نظريته إلى « العقل » (بل وحتى إلى « الضمير ») باعتباره ظاهرة فردية ، في مقابل « الروح » التي تعنى عنده هنا « روح الشعب » . وهذه أيضا من السموم الهيجلية التي أخذها ماركس عن هيجل ، رغم أنها ترجع إلى تراث لاهوتي كنسي قديم . فالجماعية المعادية للفرديات ، يمكن أن نجدها منذ القديس بولس (مثلا في سفر « أعمال الرسل ») ، وعند عديد من اللاهوتيين ، وفي النظم الرهبانية (ومثلها نظم بيوت الخانقاه / الخانكات والتكايا عند متصوفة الاسلام منذ القرن العاشر الميلادي) . لكن الجماعية الصحيحة التي لا يفهمها هيجل ، هي تلك التي تعبر عن التوافق أو التكامل بين الفرديات وليس عن الالغاء اللاعقلي للفرديات ، وتعبر عن الازدهار العقلائي للفرديات وليس عن تلاشيتها لحساب الدولة أو الكيسه أو المجتمع . ولهذا فهو يبرر الجماعية اللاعقلية واللافردية التي يدعوا اليها ، تبريرا برجماتيا انتهازيا صريحا ، هو أن مقتضيات « العالم الواقعي » تحكم على الفردية العقلانية بالفشل ! ويهاجم الحرية الفردية ويعتبرها وهما مجردا ، بدعوى أنه لا حرية خارج الدولة ! ورغم أن أى نظام جماعي أو حركة جماعية تبدأ بأفكار أو بمواقف فردية ، إلا أن هيجل يهاجم كل الحركات الفكرية المعارضة لأى نظام اجتماعي ، باعتبارها « جنونا » ، وباعتبارها حركات خيالية طوباوية !

وفي هذا يبدو الفرق الشاسع بين هيجل وبين المفكرين العقلانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين كانوا يدافعون عن كوبر نيكوس وجاليليو وأمثالهما باسم « الحرية الفلسفية » (بتعبير الشاعر الانجليزي جون ميلتون) . كذلك يبدو الفرق الهائل بينه وبين فيلسوف أخلاقي عقلائي مثل جون ستيوارت ميل J. S. Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ، الذي قال : « إن أجمعت البشرية كلها على رأى وخالفها فرد واحد ، فلن يكون حق البشرية كلها في إسكات هذا الرأى أكبر من حق الفرد في إسكات البشرية » . ذلك أن الصواب والخطأ لا يتحددان بعدد من يتبنى كلاً منهما ، وإنما يتحددان بقواعد المنطق والعلم ، التي يمكن أن يعبر عنها عقل فرد واحد كما يمكن أن تعبر عنها عقول كثيرة . هكذا ظهرت في تاريخ البشرية حقائق كبيرة وعديدة كان قد عارضها الجميع . فإذا كان الصواب أقرب الى رأى الجماعة منه إلى رأى الفرد ، فالمقصود بذلك جماعة العقول التي تضاعف استخدام قواعد المنطق والعلم ، لا جماعة العدد أو جماعة الطبقة والدولة والمجتمع . لكن هيجل يصل في هجومه على الفرديات العقلانية إلى درجة الهجوم على مبادئ « العلم للعلم » أو « الفن للفن » ، باعتبارها مبادئ لمن يسميهم « الحيوانات المثقفة » الذين يستهدفون بأعمالهم قيما عقلانية مطلقة — حتى لو لم تكن معارضة للمجتمع ! وفي رأيه أن هؤلاء إنما يحيلون العلم والفن إلى تجريدات منفصلة عن الواقع الاجتماعي — حتى لو كانوا يخدمون بها عمليا الواقع الاجتماعي ! فهو لا يفهم أن استهداف القيم العقلانية والمثل العليا ، يكون بالضرورة أكثر وأعماق وأبعد خدمة للمجتمع العقلائي ، من الاستهداف البرجماتي الانتهازي لخدمة أى دولة أو مجتمع . وعلى كل حال ، يعترف هيجل بأن هؤلاء « الحيوانات المثقفة » يخدمون المجتمع ، لكن باعتبارهم أدوات فيما يسميه « المملكة الحيوانية للروح » !

ويرى هيجل أن الصراع المحرك للتاريخ ، هو الصراع بين العبيد والسادة . وهذه الفكرة أيضا ، وراء تصور ماركس عن الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ ، حتى في ظل النظام الاشتراكي . أما الصواب ، فهو أن الصراع الرئيسى الذي يصنع التاريخ هو الصراع بين العقل واللاعقل . فهذا الصراع هو الذى يتحكم في مختلف الصراعات

الأخرى ، ومنها الصراع الطبقي ، وهو الذى حدد لأجهزة التحكم السرى الشامل دورها المعادى للعقلانية منذ العصور الفرعونية القديمة ، حتى ظهور وانطلاق الاتحاد السوفيتى . ويرى أن هذا الصراع بين العبيد والسادة ، ينطبق على الشعوب التى تتداول حكم العالم والامساك بصولجان التاريخ على مسرح العالم . فقد انقسمت مراحل تاريخ العالم عنده الى : العالم الشرقى ، ثم العالم الإغريقى ، ثم العالم الرومانى ، ثم العالم المسيحى ، ثم العالم الحديث الذى سيمسك صولجانه الجرمان ! ويتقسم مختصر ، نجد عنده ثلاث مراحل فقط ، هى : المرحلة الشرقية والمرحلة الكلاسيكية والمرحلة الجرمانية .

لكن هيجل يطبق أيضا هذا الصراع بين العبد والسيد على مستوى الأفراد والمجموعات ، فيقول إن السيد أصبح سيذا لأنه خاطر بكل شئ فى الصراع ضد خصمه وأقدم على مخاطرة الموت ، بينما العبد أصبح عبدا لأنه رفض أن يقدم على مثل هذه المخاطرة ! وهذا تصور شخصى ساذج جدا للصراع فى التاريخ . وبهذا التصور ، يرفض رأى الرواقية عن التحرر الفكرى للعبد باعتباره التحرر الممكن ، ويرى ضرورة تمرد العبد على السيد ومصارعة العالم ومواجهة الموت من أجل الحرية ! وواضح أنه ينسى هنا أفكاره عن جنون وفشل حركات الحرية التى تخرج عن إطار الدولة والمجتمع ! لكنه يبرر هذه المفارقة فى كتابه « فلسفة التاريخ » تبريرا برجائيا انتهازيا صريحا ، هو أن أى جديد ينجح فى تحطيم أى قديم ، - يكتسب بذلك قداسة السيادة ، بل وأنه خلال التطور التاريخى « يصبح الجنون عقلا والشر خيرا » !! ومن ناحية أخرى ، يرى أن قيام العبد بالعمل وإنتاج المواد ، يقلب العلاقة القائمة بين الطرفين ويجعل العبد عمليا هو السيد ! وهذه الفكرة أيضا اقتبسها ماركس ، فى تصوره اللاعقل عن دور عبيد البروليتاريا فى صراعهم مع السادة الرأسماليين أو البرجوازيين عموما !

وينظر هيجل الى الدولة نظرة دينية ، فيقول إنها تحقق (بتوطين القاف) actualisation متطور لملكوت الله فى الأرض ! ولما كان التاريخ فى رأيه هو تجليات أحكام الله ، فإن ما يسميه « قوة التاريخ » أو « الروح » إنما يعنى الألوهية - أو كما يسميه أحيانا - « العناية الإلهية » . وفى رأيه أن أفعال الناس فى التاريخ ، ترجع إلى حاجاتهم وأهوائهم ومصالحهم وشخصياتهم ، الخ . وقد ترجع أيضا الى أهداف عامة مثل إرادة الخير أو حب الوطن . لكن وراء ذلك كله ، تكمن قوة التطور التاريخى أو الروح أو الألوهية . وقد أخذ ماركس هذه الفكرة أيضا عن قوة التطور التاريخى أو الروح الدافعة للتاريخ ، رغم أنه أرجعها إل دور الأساس الاقتصادى والصراع الطبقي . والمهم أنه - مثل هيجل - اعتبر التاريخ حركة باطنة ، فلم يعترف بالمستوى النوعى للتاريخ ولم يدرس أسبابه وقوانينه النوعية أو الظاهرة ، واكتفى باختراع تقسيمات اقتصادية وطبقية لما أسماه العصور التاريخية .

ويعترف نييل بأن تصور هيجل المذكور عن القوة الباطنة للتاريخ ، يشبه فكرة الأسقف الفرنسى بوسويه Bossuet (١٦٢٧ - ١٧٠٤) ، صاحب كتاب « مقال عن التاريخ العالمى » ، والذى يرجع حركة التاريخ إلى مبدأ « العناية الإلهية » . وعلى كل حال ، فإن ما يسميه بوسويه ثم هيجل « العناية الإلهية » ، نجده بأسماء إلهية أخرى فى نصوص أسفار « الأنبياء » فى « العهد القديم » (خصوصا سفرى حزقيال ودانيال) ، ونجده فى تعليقات اللاهوتيين التقليديين عن « سيادة الله على التاريخ » حتى فيما يحدث للملوك من حوادث ، وعن « مقاصد الله من التاريخ » ، واستخدام الله حتى للشعوب الوثنية كأدوات لتحقيق مقاصده ، والتطور نحو « مجيء مملكة القديسين من خلال أحداث التاريخ » ونحو « إعلان سلطة ملكوت الله » ، الخ ! (انظر مثلا تعليقات النسخة البيروتية للكتاب المقدس ، ص ص ٣٣٨ و ٥٥٩ و ٦٤٨ و ٦٤٩) .

يقول هيجل : « يمكن أن نقول إن العناية الإلهية تتصرف إزاء العالم [التاريخى] وعملية تطوره ، كدهاء أعلى . فالله يدع الناس يعملون بأهوائهم ومصالحهم الجزئية ، بينما ما يتحقق بذلك هو إنجاز نظراته التى هى غير ما يفكر فيه هؤلاء الذين يستخدمهم لإنجازها . » .

وهذا ينطبق في الحقيقة على قوة ودهاء ومخططات أجهزة التحكم السرى الشامل ، التى تصنع وتستخدم مختلف الأفراد والجماعات والدوافع والصراعات ، وتصنع وتستخدم مختلف التلقائيات ، بل وتحاول من خلال صناعة شفرة التاريخ منذ أقدم العصور — أى صناعة « مصادقاته » و « مفارقاته » الغريبة — أن تصنع له طابعا غيبيا! وعلى كل حال ، فإن هيجل يرى أنه حتى « الرجال العظماء » الذين يتصور البعض أنهم يصنعون التاريخ ، هم مجرد رجال عمليين يستطيعون التوافق مع القدر le destin . أى أنهم أدوات للروح ، لا يستطيعون الوعى بالفكرة التى تتجلى عبر التطور التاريخي ، ولكنهم يتجحون في أعمالهم التاريخية لأنها تتطابق مع مسار التاريخ . ومن ناحية أخرى ، يشير هيجل كثيرا إلى العقل الكلى بمعنى العناية الإلهية ، ويرى أن التاريخ — كتحقق للملكوت الله فى الأرض — إنما ينتمى إلى ما يسمى « نظرية العدل الإلهي » Theodicee .

وباسم نظرية العدل الإلهي ، يرى أن مساوى الآلام والحروب والخراب والثورات ، هى رغم ذلك ذات أهمية قصوى ، لأنها تعبر عن مسار وتقدم التاريخ من خلال اصطدام شعب جديد يصنع حرية أغنى وأكمل ، بشعب قديم كتب عليه الاختفاء (بضم الكاف) . يقول فى كتابه « فلسفة التاريخ » : « إن هذه الحركة هى التى تشكل بحق ، حكومة العناية الإلهية . وهى تستخدم الشقاء والمعاناة والأهداف الجزئية والارادة اللاواعية للشعوب ، فى تحقيق هدفها المطلق ومجدها » ! وقد التقط ماركس هذه الفكرة نفسها فى تصوره عما يعتبره حتمية التقدم فى التاريخ وعما يعتبره ثمن هذا التقدم ، رغم أنه استبعد من ذلك دور الارادة الإلهية أو العدل الإلهي . أما الحقيقة الموضوعية ، فهى أن معظم مراحل التاريخ كانت مراحل تدهور لارتقاء أو تقدم ، وأن مراحل التقدم كانت فترات اضطرابية تعمل أجهزة التحكم السرى الشامل على إزالتها أو خفضها . أما ما يعتبر ثمن التقدم ، فهو يعبر فى معظم الأحوال عن أعراض عمليات التحطيم الشامل ، أو على الأقل يعبر عن عمليات عرقلة وخفض التقدم . ومع ذلك ، يقول هيجل إن « التاريخ العالمى » هو « نظرية حقيقية للعدل الإلهي وتبرير لله فى التاريخ » ، لأن « ما حدث وما يحدث يوميا » فى التاريخ ، هو « صنع الله حقا » !

وفى هذا يقول هيجل عبارة خطيرة جدا ، هى : « تاريخ العالم هو حروب العالم » ! ويقول عن هذا التصور الدموى الأليم للتاريخ : « إن تاريخ العالم لم يكن محل هناء . ففترات السعادة ، هى صفحات فارغة ، لأنها تفتقد التضاد » ! لكن المهم أن كل أزمة أو شقاء ، وكل صراع أو تطاحن ، يقترن عنده (ثم عند ماركس) بتقدم ، وأنه لا تقدم بدون ذلك ! وتحت شعار التقدم المزعوم ، التقط هيجل من « أسفار الأنبياء » فى « الكتاب المقدس » ، ثم من اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى ، فكرة صعود ثم هبوط الشعوب أو الأمم أو الامبراطوريات والحضارات . وهذه الفكرة تجدها أيضا مكررة كثيرا عند ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) . وقد التقطها ماركس من هيجل ، الذى طبقها على ما سبق ذكره من مراحل سيطرة الشعوب المتتالية على تاريخ العالم . ففى رأى هيجل أن لكل شعب مرحلة شباب ومرحلة نضج ومرحلة تدهور ، وأن مرحلة الركود تبدأ حين يختفى التضاد أو الصراع التناقضى ويحل محله الرضاء ! هنا يفقد الشعب اهتمامه بالحياة ، ويبدأ شعب جديد فى الصعود لدفع التقدم فى العالم . وهذا تصور خاطيء ، ليس فقط من حيث فكرة التقدم الشامل المزعوم ، لكن أيضا لأن الشعب أو مجموعة الشعوب ليست كالفرد ذات كيان فسيولوجى ينضج ثم يشيخ ثم يموت . وإنما تتيح لها أعدادها الكبيرة أن تعيش إلى الأبد ، إذا لم تتعرض للأمراض وعوامل التدمير والتدهور . فإذا كانت مثل هذه المراحل قد حدثت فعلا فى تاريخ الشعوب والحضارات ، فقد اختلفت أطوالها من آلاف إلى مئات إلى عشرات السنين ، مما يعبر عن حدوث ذلك نتيجة مخططات وعمليات تدمير مصنوع وليس نتيجة تدهور طبيعى . وعلى كل حال ، فهذا الموضوع — الذى لا يتسع له المجال هنا — تناولته تفصيلا فى كتاب آخر (كتبه عام ١٩٧٦) بعنوان « الشيوعية والديمقراطية » (الايديولوجية الجديدة) ، خصوصا فى باب « منهجية البحث فى التاريخ وميكانيزمات الحركة التاريخية » .

هذا الكتاب

يتكون هذا الكتاب من قسمين : الأول عن فلسفة التناقض . والثاني عن بقية المبادئ الفلسفية الجديدة . وخصوصا الأساس الفلسفى للعلوم الفيزيائية .

وقد أوضحت في القسم الأول ، المبادئ الثلاثة التقليدية للهوية وعدم التناقض ، والاستحالة المنطقية لتخطيها أو إهدارها . وأوضحت معنى التحديد التناقضى (باستخدام الهوية والنقيض الكلى للهوية) . والاستحالة المنطقية للجمع بين النقيضين أو الارتفاع فوقهما . وأضفت إلى المبادئ الثلاثة مبدأ رابعا ، أسميته مبدأ التركيب التقابلي أو نفى النفي . والمبادئ الثلاثة هي : ١ - تساوى ١ - ٢ - لا تساوى لا ٣ - بت تساوى إما ١ أو لا ٢ . أما المبدأ الرابع فهو : ١ (حرف مكبر يرمز إلى الكيف) = ١ (حرف عادى يرمز إلى جزء كمي) $\bar{1}$ ٢ (حرف عادى يرمز إلى الجزء الكمي المقابل) + ١ (حرفان مصغران يرمزان إلى العلاقة المتصلة بين الجزئين) . واستكملت موضوع منطق الهويات وعدم التناقض ، في تفاصيل المبدأ الفلسفى التاسع للعلوم الفيزيائية في القسم الثانى .

وفي القسم الثانى ، تناولت بالتوضيح العقلانى الجديد ، مبدأ مادية الوجود ، وكيف أن الوجود ينقسم إلى ثلاثة مستويات نوعية كبرى هي : الوجود تحت مادية أو العدم النسبى . والوجود المادى أو الوجود النسبى . والوجود الفكرى أو المعنوى ، الذى يمثل نوعية خاصة من الوجود تنتج عن أساس مادية وتحت مادية . كذلك أوضحت المبادئ الفلسفية التى تشكل الأساس الصحيح للعلوم الفيزيائية . وعددها تسعة هي : مبدأ اللاتماثل الشامل ، ومبدأ الحتمية الشاملة ، ومبدأ أدنى تغير ممكن ، ومبدأ الملاء الشامل ، ومبدأ الغائية فى بعض التكوينات غير العاقلة ، ومبدأ الأساس الحركى للوجود ، ومبدأ الصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى للوجود ، ومبدأ علاقاتية (بدلا من نسبية) المكان والزمان ، ومبدأ الالتزام بمنطق الهويات . ووضح من ذلك أن هذه المبادئ التسعة للأساس الفلسفى للعلوم الفيزيائية هي أيضا مبادئ فلسفية عامة للوجود ، مثلها مثل مبدأ المادية . لكنى ركزت عليها بالذات ، لأنها تتعلق بأهم مجالات الخلاف والقصور فى الفلسفة الماركسية المسماة بالمادية الجدلية (خصوصا بعد انهيار قانون بقاء المادة وقانون بقاء الطاقة وبعد اكتشاف ظواهر الفناء والاستحداث وعدم التحدد فى المستوى التحت ذرى) .

لكن هذا لا يعنى طبعاً أنه لا توجد مبادئ فلسفية عامة أخرى ، إلى جانب المبادئ الفلسفية التى احتواها الكتاب . فالفلسفة المادية العقلانية الصحيحة ، تشمل أيضا عدة مبادئ عامة تحتاج إلى أبحاث أخرى . وأهم المبادئ التى يمكن إضافتها هنا بسرعة فى مجال الوجود والمعرفة (ثم الأخلاق) ، هي باختصار كما يلي :

١ - مبدأ اتصال الوجود مع انفصال التحديد :

وهذا المبدأ يعنى الاتصال أو الترابط الشامل والتفاعل الشامل بين مكونات الواقع ، مع التمايز أو الانفصال المنطقى الشامل بين التحديدات ومن ثم ضرورة التمييز والفصل المنطقى بين التحديدات . ومعنى ذلك أنه مهما كان اتصال وترابط وتفاعل الأشياء فيما بينها ، فهى لا تشكل وحدة مختلطة ، ولكنها قابلة للتحديد الجامع المانع الذى يستلزم التمييز ويقرر حدود الفصل المنطقى بينها . فأجزاء الوحدة أو الاتصال ، هى أجزاء لا نهائية ، ولا يوجد جزء لا يتجزأ . ومن ناحية أخرى ، فوحدة أو اتصال الأجزاء هما وحدة أو اتصال لا تنفصل أجزاؤهما إلا فى تحديدات المعرفة . ومعنى ذلك ، أن الجمع المانع فى التحديدات يكون نسبيا يتوقف على قدرات المعرفة البشرية .

٢ - مبدأ الحركة وتغير الوجود مع ثبات التحديد

وهذا المبدأ يعنى التغير الشامل أو الصيرورة الشاملة للوجود ، مع قابلية هذه الصيرورة المتصلة للتصنيفات الثابتة فكريا ، أى قابليتها للتقسيمات المنفصلة منطقيا ، على أساس أن الثبات نسبى . كذلك الحركة - بمعنى التغير المكاني - هى شاملة فى الوجود ، بينما السكون نسبى . وتنقسم الحركة فى الوجود إلى : حركة « أشياء » متحركة فى فراغ المستوى الماكرو (أى مستوى الأجسام والمكونات الفوق ذرية) ، وحركة « حركات » متحركة فى بحر الملاء فى المستوى الميكرو (أى مستوى المكونات التحت ذرية) . والفرق بينهما ، يشبه الفرق بين حركة قطعة خشب على الماء مثلا ، وحركة دوامة تنتقل على سطح الماء أو حركة تيار مائى .

٣ - مبدأ التراكم المتصل للعلل والحدوث المنفصل للمعلولات :

وهذا المبدأ يعنى انتقال التغير الكمى أى التراكمى فى العلل ، إلى التغير الكيفى أى الفاصل فى المعلولات . والانفصال المنطقى للمعلول الجديد ، يعنى ببساطة تحدة أو تحديده كهوية جديدة أو ككيف جديد . ومن ناحية أخرى ، فالانتقال المذكور هو انتقال من العلل إلى المعلول ، وليس من الكم إلى الكيف . ذلك أن الكم يتعلق بالعلل ، بينما الكيف يتعلق بالمعلولات . كما أن التغير الكمى يستمر ، رغم أنه ينتقل من الاندراج تحت كيف قديم إلى الاندراج تحت كيف جديد . وهذا المبدأ كمبدأ من مبادئ العلية ، يعنى أن تسلسل التطور التركيبى للأنواع شامل للطبيعة الجامدة (أى للمكونات التحت ذرية وللعناصر والمركبات الكيميائية) ، مثل شموله للطبيعة الحية (أى لأنواع النبات والحيوان) .

٤ - مبدأ انقسام الوجود إلى أنواع وعوالم ومستويات :

فالوجود ينقسم - كما أوضحت - إلى وجود مادى ظاهر ، ووجود مادى غير ظاهر (هو العدم النسبى أو الوجود التحت مادى) ، ووجود معنوى . أما الوجود المادى الظاهر بالمعنى الفلسفى . فهو الوجود الخاضع للإدراك والرصد بوسائل مباشرة أو غير مباشرة . وأما الوجود التحت مادى ، فهو الوجود الذى يمكن استنتاج تأثيراته على المستوى الميكرو (أى التحت ذرى) . دون أن يمكن رصده . والوجود أزلى أى بدون بداية . وأبدى أى بدون نهاية . - حيث أن اللاوجود هو منطقيا اسم بدون مسمى . والوجود ينقسم إلى ثلاثة عوالم . هى : عالم المادة الجامدة ، وعالم المادة الحية (الذى يخضع بيولوجيا لفاعلية المستوى التحت مادى والمستوى التحت ذرى فى إنتاج الحياة من الجسم) ، وعالم الحياة البشرية المفكرة (الذى يصل إلى أرق تكوين مادى عضوى . ويخضع فسيولوجيا لأرق فاعليات المستوى التحت مادى والمستوى التحت ذرى فى إنتاج الفكر من الدماغ) . وتنقسم عوالم الوجود إلى مستويات نوعية عديدة متصاعدة علليا (بتشديد اللام) ، أى سببيا . من ذلك مثلا . المستويات الفيزيائية . ثم المستوى الكيميائى ، ثم المستوى البيولوجى . ثم المستوى الذهنى . ثم المستوى العقلى أو المنطقى ، فضلا عن المستويات البشرية الاجتماعية والفردية . الخ .

٥ - مبدأ قابلية الوجود للمعرفة التى هى ذات طبيعة بشرية :

فالوجود يقبل المعرفة ، وينقسم من حيث المعرفة إلى مادة وفكر (عقل) ، أو موضوع وذات ، أو مدرك (بفتح الراء) ومدرك (بكسر الراء) ، الخ . والعقل reason هو جهاز تحديد أى تصنيف للواقع . أى تحديده أو تصنيف التماثلات ولا تماثلات الوجود ، وذلك من خلال مختلف درجات الإدراك الذهنى mental التى تبدأ بالاحساس . والتى يحكمها المنطق . ورغم وضوح البديهية القائلة بأسبقية المادة على الفكر . يجب أن نلاحظ أنه فى مجال المعرفة

أو الإدراك ، يكون الفكر أو الذات أو العقل أو المدرك (بكسر الراء) هو الذى يحدد الوجود كمدرك (بفتح الراء) . وأن الوجود يصبح في ذاته لا محددًا بدون وجود الإدراك البشرى . ومعنى ذلك أن معرفة أو إدراك الوجود ، هي بالضرورة ذات طابع بشرى وليست مستقلة عن وجود البشر ، رغم أن موضوعية الوجود تعنى استقلاله عن وجود البشر . هذا ، والمعرفة متناهية ، بينما الوجود لا نهائى في كل الاتجاهات . وهذا يعنى أيضا أن اللانهاية هي في المعرفة البشرية معنى نافي بحت ، أى مجرد نفى للتناهى أو نفى للقابلية للعد والتوقف (على غرار معنى الوجود في ذاته الذى هو مجرد نفى للمعرفة) .

٦- مبدأ التماثل العقلاني للواجبات والحقوق الأخلاقية :

علم الفلسفة بالمعنى الواسع ، يشمل أساسا ما يسمى الفلسفة العامة . إلى جانب المنطق والمنهجية وتاريخ الفلسفة وأصول بعض العلوم . والفلسفة العامة تنقسم رئيسا إلى ثلاثة فروع ، هي مبحث الوجود ومبحث المعرفة ومبحث القيم axiology^(١) - وأهمها الأخلاق ethics . ومعنى ذلك أن الفلسفة المادية العقلانية الصحيحة تحتاج أيضا إلى مبادئ خاصة بالواجبات والقيم الأخلاقية المحددة فلسفيا وعقلانيا للإنسان من حيث هو إنسان . والتي تمتاز من ثم تمايزا نوعيا عن العادات والقواعد الخلقية المحددة على أساس طبقي أو قومي أو ديني . الخ- لكن لأن المجال لا يتسع لذلك . يكفي أن نشير هنا إلى المبدأ الأساسي أو القاعدي للفلسفة الأخلاقية المطلوبة . وهو مبدأ التماثل العقلاني للواجبات والحقوق ، أى الالتزام بالتعامل مع الآخرين على أساس التماثل العقلاني

فالارتقاء في الشعور العقلاني عند الإنسان ، هو الذى يخلق عنده دون غيره من الكائنات الحية ، وعند الأرقى عقلانيا دون الأدنى عقلانيا ، الشعور بتماثله في الواجبات والحقوق مع بقية البشر العقلانيين . ذلك أنه لما كان هذا الارتقاء الوجداني يخلق عند الإنسان الأحساس الشديد بالألم الذهني والعداء له ، والإدراك الحساس للطمأنينة أو السكن الذهني والسعى إليهما ، فإن شعوره التماثلي يعنى أن يتحدد لديه نفس الشعور ونفس الموقف ضد الألم ومع الطمأنينة أو السكن لدى الآخرين أيضا . وهذا هو أساس الالتزام الأخلاقي ، وأساس تحديد القيم الأخلاقية التي يجب أن تعبر عن معاملة الإنسان لغيره بمثل ما يعتقد من واجبات على نفسه وحقوق لنفسه ، وذلك بمقياس الرضا الذاتي الذى يتحقق بالوصول إلى أقل ما يمكن من الألم الذهني للذات وللآخرين ، وإلى أكثر ما يمكن من الطمأنينة أو السكن الذهني للذات وللآخرين .

إن محتويات هذا الكتاب الذى أكتب تقديمه العام . ليست نوعا من الدراسات الأكاديمية للفلسفة . لكنى أعتقد أنها تحديدات فكرية تمثل إنجازات أو إضافات حقيقية في الفكر الفلسفي . وقد كتبها في فترة إيداعى تزويرا في مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية على ذمة النيابة . ثم راجعتها وأجريت التعديلات اللازمة عليها قبل كتابة هذا التقديم العام . لكنى رأيت أن أحافظ على طابعها التلقائي الأول . بل وحاولت أن أجعل هذا التقديم مشابها لها في ذلك .

(١) لاحظ أن المطلق (وكذلك مناهج البحث التى تسمى منطق العلوم) ، لا يدخل ولا يمكن أن يدخل في مبحث القيم - كما شاع في بعض التخليطات والمغالطات المعاصرة التى نقلها الدكتور ركنى مجيب محمود في سفسطاته المفروضة على البرامج التعليمية . والتى أخذها عنه أيضا شيخ مشايخ الطرق الصوفية الدكتور أبو الوفا التتارزاني الذى كلفه خلال هذه السنوات اللاعقلية السوداء بتحديد البرامج الفلسفية الجديدة في مصر ! فمبحث القيم فرع من فروع الفلسفة العامة . بينما المطلق يخرج عن إطار الفلسفة العامة . ومبحث القيم يتعلق بالقيم التوجيهية وتحديداتها التقديرية المعيارية normative . بينما المنطق يتعلق بأبسط القواعد أو القوانين الضرورية التقريرية assertive . بل يعتبر المنطق في ترتيب العلوم التقريرية أسبق من الرياضيات ! ثم إن القيم المعيارية تتعلق بالذات البشرية والوجدان البشرى وبما ينبغى أن تستهدف الذات ، بينما القواعد أو القوانين المنطقية تتعلق بالضرورات الموضوعية الأولى للوجود - سواء التزم بها الإنسان أو لم يلتزم . وإذا كان القدماء قد جعلوا « الحق ، قيمة مثل ، الخير » و « الجمال » . فقد جعلوه كذلك من حيث ما أسموه « لذة » إدراكه أى من حيث تأثيره النفسى . ومن حيث أنه ينبغى استهدافه . وليس من حيث أنه يعبر عن قواعد وقوانين الصواب والخطأ التى هي ضرورية موضوعيا لبعض النظر عن إرادة الإنسان ووجدانه واستهدافه . فالواجب الاستهدافى depir/duty . يختلف عن الضرورة الموضوعية necessity . ولا يتسع المجال للمزيد من المناقشة لهذه المغالطة السفسطائية الخطيرة

وكننت قد فصلت عام ١٩٦٨ من عمل الصحفى فصلا تعسفيا (أدانه القضاء الابتدائى والاستئنافى) . كما حرمت من العمل ومن النشر فى مصر . وقيل إن من أسباب ذلك ، الروح الفلسفية العقلانية التى كتبت بها بعض المقالات الثقافية عن الفكر الإسلامى وعن الغزالى . وبسبب اتفاق العهد الناصرى مع السوفييت فى تلك الفترة على عدم اعتقال أو سجن الشيوعيين (مع ملاحظة أننى تعرضت للاعتقال والسجن فى الخمسينات ثم فى الستينات ضمن الحملات العامة ضد الشيوعيين والديمقراطيين) ، أدت تطورات الخلاف الفكرى بينى وبين النظام العسكرى الحاكم إلى إيداعى تزويرا فى مستشفى الأمراض العقلية فى أبريل ١٩٧٠ . على ذمة نيابة أمن الدولة العليا والنيابة العامة ، بتهمة الاتصال بصحفيين أجانب للاثارة ضد نظام الحكم . وعلى أساس ادعاء النيابة والطب العقلى رسميا بأننى عاجز عن الادراك وعن الادلاء بأقوالى فى التحقيق ، بقيت بهذه التهمة بدون سؤال أو تحقيق لمدة سبعة عشر عاما وثلاثة شهور ، حتى أفرج عنى أخيرا فى أول يوليه من العام الماضى ١٩٨٧ تحت ضغط جهات أجنبية ، ومنها منظمة العفو الدولية « ! ومن حسن الحظ أننى استطعت الاحتفاظ بالكثير من الأوراق الفكرية والفلسفية التى كتبتها فى مستشفى المجانين (رغم ما تعرضت له فيها !) . وأعتقد أن بعضها ذات قيمة تستحق الاهتمام .

ورغم أن الإفراج عنى ارتبط باستمرار حرمانى من العمل ومن النشر فى الوسائل المتاحة للآخرين ، ورغم أن المعارضة الرسمية المكتملة للظلم الحكومى تشترك فى تغطية وفى تنفيذ هذا الحرمان الحكومى العام ، إلا أننى سأحاول بطريقة أو بأخرى أن أنشر أهم هذه الأعمال بعد إعادة كتابتها .

والمهم أننى بدأت كتابة هذا الكتاب فى العباسية ، لأننى فهمت من بعض « الاشارات » السوفيتية الخاصة فى عام ١٩٧٦ ، أن الجهات ذات القدرة فى الاتحاد السوفيتى تتصرف لتحقيق تغييرات جذرية فى الايديولوجية الماركسية اللينينية وما يترتب عليها من تطبيقات ، وأنها تبحث معالم التغير المطلوب . ومن ثم أسرعى إلى كتابة تصوراتى عن التغييرات المطلوبة ، خصوصا فى كتابين : الأول فى عام ١٩٧٦ ، بعنوان « الديمقراطية والشيوعية » — وهو عن السياسة والاقتصاد ومنهجية البحث فى التاريخ (وأقوم حاليا بتجهيزه للطبع بعنوان « الايديولوجية الجديدة ») . والثانى فى عام ١٩٧٦ ثم عام ١٩٧٩ — وهو هذا الكتاب عن المبادئ الفلسفية الجديدة . ولهذا ، فهو يعبر عن بعض التغييرات والتجديدات الفلسفية التى يجب إجراؤها فى الحاضر وفى المستقبل ، أى فى ظل البريسترويكا وما بعد البريسترويكا . ذلك أنه لا يخفى على المتأملين فى تطورات الأوضاع السوفيتية ، أن البريسترويكا (إعادة البناء) هى مجرد مرحلة انتقالية .

وكما أوضحت فى صفحاته ، أرسلت إذا ذاك المنسوخات الكربونية المتعددة لهذين الكتابين إلى عديد من أساتذة الفلسفة والاقتصاد والكتاب والصحفيين ، كنوع من التواصل الذهنى مع الاستغاثة واستثارة الضمير الانسانى من وراء الأسوار . لكن ، لا حياة لمن تنادى !

اسماعيل المهدوى

القاهرة ، ديسمبر ١٩٨٨

القسم الأول

فلسفة التناقض

أولا — خطابان عن الموضوع^(١)

١ — خطاب عن موضوع التناقض

الخميس ٢٢ / ٤ / ١٩٧٦

١ — الدكتور فؤاد زكريا رئيس قسم الفلسفة بآداب عين شمس

٢ — الدكتور مراد وهبة أستاذ الفلسفة

نحياتي واحترامي وتقياقي الطيبة ، وبعد ...

أعتذر عن إزعاجكم بهذه الأوراق التي تتناول موضوعا فلسفيا ، هو « التناقض » ، مع تطبيقه على موضوع « الطريق الثالث » . وطبعا يمكنكم أن تصرفوا النظر عن الجانب السياسي من الموضوع لما يتضمنه من اختلاف أو حساسية ، وأن تتكرموا بالاهتمام بجانبه الفلسفي والمنطقي .

وهذا الموضوع هو جزء من أوراق كثيرة أرسلت صورا منها إلى كثيرين (٠٠٠) . وهو يعتبر تلخيصا لبعض الكتابات الفلسفية والمنطقية في موضوع « التناقض » ، كنت قد كتبتها خلال العام الماضي ١٩٧٥ في مستشفى المجانين التي أودعت فيها تزويرا منذ أكثر من ست سنوات [استمرت إلى سبعة عشر عاما وثلاثة شهور] .

وإن ما دفعني إلى التفكير في إرسال صورة كربونية من هذا الموضوع إلى الدكتور فؤاد زكريا ، هو أنني أذكر أن إحدى رسائله الأكاديمية كانت عن سينوزا ، بينما فكرة هذا الموضوع ترتكز على مبدأ سينوزا « كل تحديد هو نفى » *omnis determinatio est negatio*

أما ما دفعني إلى التفكير في إرسال صورة أخرى منه إلى الدكتور مراد وهبة ، فهو أن مجلة « الطليعة » التي يشارك في تحريرها ، نشرت مقالا فلسفيا في عدد ابريل ١٩٧٦ ، أشار فيه كاتبه إلى مبادئ الهوية عند أرسطو إشارة تتضمن ما يمكن اعتباره « تحقيرا » لتلك المبادئ ، التي ستبقى دائما القاعدة الأساسية الأولى ومبادئ المبادئ بالنسبة لأي منطق صحيح — وخصوصا بالنسبة لأي تحديدات منطقية صحيحة في موضوع التناقض — مهما ارتفعت

(١) أرسلت النسخات الكربونية لهذه الموضوعات الفلسفية من داخل المستشفى إلى عديد من الأساتذة والكتاب . وكان موقف الجميع إزاءها يعبر عنه المثل القائل : لقد أصمت إذ ناديت حيا ! لكني أذكر هنا هذا الخطاب ثم الخطاب التالي . لما يتضمنان من محويات فلسفية

فوقها التحديدات والاكتشافات الجديدة في المنطق عموما وفي منطق التناقض خصوصا . والمسألة ليست فقط أنها تمثل الأبجدية الأساسية لأي منطق صحيح ، والتي يجب تطويرها واستكمالها وإقامة البناءات المتتالية فوقها ولكن لا يمكن تخطيها أو التخلي عنها ، بل المسألة أيضا وأساسا هي أن اتجاهات الثقافة المضادة المعاصرة وما تضمنته من إهدار وتفريغ للفكر والمنطق ونشر وترسيخ لما يمكن تسميته اللاعقل واللاتحديد ، قد وجهت ضرباتها الرئيسية ضد تلك القاعدة الأساسية الأولى للمنطق والعقل والتحديد ، سواء بمحاولة تصفيتيها واستبعادها صراحة ، أي بمحاولة تحقيرها وتشويهها ، أو بمجرد مقاومتها بالاغراق التجهيلي ، أي بأكوارم التحذلق الأكاديمي التي تجعلها تبدو مجرد «قطرة في بحر» — كما يقول كاتب المقال ! ذلك أنه في عصر صناعة اللاعقل واللاتحديد ، فإن أرسطو وفلاسفة ومناطق العقلانية والتحديد ، يعتبرون مشاغل للتوير الانساني ضد مخططات التجهيل والتدهور .

وعلى كل حال ، وجهة النظر التي لخصتها هنا عن التناقض ، هي عبارة عن تركيب منطقي بين مبادئ الهوية الأرسطية^(١) ومبدأ سينوزا عن التحديد ، مع الاستفادة من مقولات الكيف والكم والوحدة والتعدد أو الاتصال والانفصال . وذلك على أرضية من العقلانية العلمية التامة ، التي تعني من ثم -أولا ، أنها عقلانية منطقية . وثانيا ، أنها عقلانية موضوعية أو واقعية . أي مادية ، لكن بمعنى « لا روحانية » وليس بمعنى المادية التي تنكر الطابع النوعي للوجود المعنوي أو التي تنكر الطابع البشري للتحديد الموضوعي للحقيقة . وثالثا ، أنها عقلانية تحديد بشري للوجود ، أي عقلانية أنثر وبولوجية anthropologicistic — بتعبير فيورباخ وتشيرنيسفسكي .

وإنني إذ آمل أن تلقى أوراق هذه اهتماما منكم ، أكرر هنا ما قلته في صفحات أخرى وفي خطابات أخرى ، عن أنني أرجو أن تتكرموا بعد الاطلاع عليها بتحويلها إلى أي جهة قانونية أو إدارية ذات اختصاص قانوني — كنوع من الابلاغ القانوني عن كاتبها ، حيث أنني أطمح في الحصول على أي إجراء قانوني ، ولو بنقل إلى السجن تحت التحقيق .

وختاماً

١٩٧٦ / ٤ / ٢٢

(....)

(١) بدون تفاصيل ، يمكن أن أضيف إشارة سريعة إلى هذه النقطة التي تكررت في هذا الخطاب وغيره من الأوراق التي كتبها في السبعينات .

فالحقيقة ان أرسطو كان يعتبر الهوية فكرة معينة أو جوهرًا فكريا، لكن لم يوسع مفهوم الهوية بحيث ينطبق على الموجودات الموضوعية أيضا، وبحيث يشمل أي وحدة أو مجموعة موحدة أو سياق موحد من الأفكار أو الموجودات . وهذا ما قلته في مفهوم الهوية ، الذي استعملته أيضا بمعنى الكيف كوحدة في مقابل الكم كجزء ، وبمعنى وحدة الحكم المنطقي أو القضية ككل . ومن ناحية أخرى ، كان أرسطو يستعمل كلمة « التناقض » بمعنى جزئي خاص ، وليس بمعنى كل شامل — أي ليس بمعنى يشبه ما يسميه في كتاب « المقولات » ، مثلا باسم « المقابلات » ، opposites . ففي الكتاب المذكور ، قسم هذه المقابلات إلى : الإضافات relatives (كالضعف والضعف) ، والمضادات contraries (كالخير والشر) ، والعدم privation في مقابل الملكية (كالعمى والبصر) ، والموجة والسالبة أي الالتيات والنفي affirmation and negation (مثل زهد جالس وزهد ليس جالس) . ولم يستعمل هنا كلمة التناقض contradiction ، فضلا عن أنه قصر

العلاقة بين الموجب والسالب على القضايا المنطقية ، ولم يطبقها على تصنيفات التحديد مثل سينوزا . وفي كتاب « العبارة » ، نجد أن أرسطو يطبق « التقابل » على أنواع القضايا المنطقية من حيث الموجب والسالب والكل والجزئي . وقد ارتبطت أفكار أرسطو هذه بما يسمى « مربع أرسطو » ، عن العلاقة بين القضايا في القياس الأرسطي . وفي هذا المربع ، نجد أن « التضاد » يعني التقابل بين الكلية الموجبة والكلية السالبة (مثل كل إنسان أبيض ، ولا إنسان أبيض) ، بينما « التناقض » يعني التقابل بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة أو العكس (مثل كل إنسان أبيض ، وبعض الناس ليس أبيض) . وفي هذا يوضح لنا المعنى الخاص للتناقض عند أرسطو .

كذلك يجب أن أضيف هنا ، أنني استخلصت فكرة التقسيم الكلي للتناقض باستخدام السلب أو النفي ، ليس فقط من إشارة سينوزا المذكورة التي هي إشارة عامة لا تقتصر على التناقض ، ولكن أيضا من ملاحظة فكرية وعلمية هامة وردت عن العالم الفيزيولوجي والمفكر الروسي ستشنيوف (١٨٢٩ - ١٩٠٥) قال فيها : « مهما تكن الموضوعات الخارجية في ذاتها ، مستقلة عن وعينا ، فإن التشابهات والاختلافات التي ندركها تتطابق مع تشابهات واختلافات واقعية » .

٢ - خطاب عن التناقض والمنطق^(١)

الخميس ، الثالث من يونيه ١٩٧٦

الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود

تحية واحتراما لشخصكم ، وبعد ...

الأوراق الكثيرة المرفقة - كما هو واضح في الخطابات الأولى - جزء فلسفى من أوراق تتضمن موضوعات أخرى متنوعة . وهى تتعلق بموضوع « التناقض » . وقد أرسلت منسوخات منها إلى عديد من رجال الثقافة .

وكما أوضحت فى خطابى المكتوب إلى الدكتورين فؤاد زكريا ومراد وهبة ، فإن تصورى عن موضوع التناقض يعبر عن نوع من التركيب المنطقى بين مبادئ الهوية المنسوبة إلى أرسطو ، وبين مبدأ سينوزا « كل تحديد هو نفى » ، وبين تحديدات الكيف والكم والانفصال والاتصال أى التعدد والوحدة . وهذا التركيب يتلخص فى عدة نقاط أهمها :

أولا - أن التناقض هو عموما علاقة بين تحديد موجب وتحديد سالب يمثل نقيضه ، أى فى معظم الأحوال لا يكون مجرد تحديد آخر مقابل له بحيث يمكن اعتباره موجبا من زاوية أخرى . وهذا يوضح أن معنى « النقيض » يختلف عن معنى « العكس » أو « الضد » الذى هو مجرد « نقيض » جزئى واحد يندرج تحت « النقيض الكلى » ويمثل قطبا تناقضيا فيه . من ذلك مثلا الفرق بين الثنائية التناقضية « الرجل فى مقابل اللارجل » ، وبين ثنائية العكسين « الرجل فى مقابل المرأة »^(٢) . ومعنى ذلك أن النقيض السالب يكون عادة ، أى فى معظم الأحوال ، « فئة سالبة » ، أى فئة تتحدد كتصنيفه نفى بالنسبة للنقيض الموجب ، ولا تشكل عادة « فئة موجبة » (كما أوضحت فى الملاحظة الإضافية رقم (١) فى آخر الخطاب) .

ثانيا - أن التناقض شامل ، لأن التناقض يعبر عن التحدد الموضوعى وليس فقط عن التحدد الإدراكى والفكرى . أى أنه يعبر عن أى لا تماثلات أو تمايزات تصل الى درجة كافية من التحدد ، أى تصل الى درجة كافية من « الانفصال المنطقى » يتيح تمييزها عن تماثلات الانتماء الى كيف آخر (بما يشبه تحديد اللاتماثلات فى تماثلات خطوط بصمات الأصابع مثلا) . وحتى الإدراك الفسيولوجى الحيوانى ، لا يتحقق إلا كإدراك تناقضى ، أى كإدراك للشئ الموضوعى باعتباره « هذا وليس ذاك » . ومن هنا ، فإن موضوع التناقض يدخل فى صميم موضوعات نظرية المعرفة وميكانيزمات الإدراك فى العلوم الذهنية ، بحيث أن كلمة « التناقض » يجب أن تعبر أساسا عن « الاختلاف » فى التحدد والتحديد ، وليس عن « الاختلاف » بمعنى « الخلاف » أو « النزاع » أو « التعارض » ، الخ .

(١) أرسلت هذا الخطاب إلى الدكتور المذكور ، مع موضوع التناقض وغيره . ولكن بدلا من أن يتخذ أى تصرف قانونى أو إنسانى إزاء كاتبه ، رد عليه بنشر مقال عنى فى أهرام ١٧ / ٦ / ١٩٧٦ مملوء بالاهانات والتشويهات ! ورغم ذلك ، اقتبس بعض افكارى المنطقية والفلسفية وأهمها جزء من تحديدي للتناقض (انظر تعريفه للتناقض فى كتاب « مبادئ المنطق والتفكير العلمى » الصادر فى ١٩٧٩ / ١٩٨٠ للصف الثالث الأدنى) . وقد أوضحت ذلك فى أوراق مفصلة ، فى ضوء أفكاره القديمة ، وفى ضوء الأفكار التقليدية المعروفة .

(٢) إشارة التقابل أو التناقض فى المنطق تكون من شرطين أفقيين تقطعهما شرطة رأسية \perp .

ثالثاً — أنه إذا كان التناقض شاملاً لأن اللاتماثل شامل ولأن أى تحدّد أو تحديد لا يمكن إلا أن يكون تناقضياً ، فإن هذا ينبها إلى أن « التناقض الذاتى » إنما يعنى إهدار « التناقض الموضوعى » ، أى إهدار اللاتماثلات والتمايزات والخلط بين الهويات . فمبدأ عدم التناقض ، يعنى أن الإدراك البشرى يجب أن يحترم التناقض الموضوعى . لكن من المؤسف أن المعنى الذاتى للتناقض انتشر بحيث غطى وأخفى معناه الأصلى الشامل وهو المعنى الموضوعى .

رابعاً — أنه على هذا الأساس يجب أن يصبح المبدأ الأعم فى الحياة البشرية وفى المجتمعات (الطبيعية أى غير المشوهة) هو مبدأ « الاتساق » و « التكامل » ، أى مبدأ عدم التناقض . فإذا كان التناقض الذاتى أو عدم الاتساق الذاتى هو نتيجة أخطاء الإدراك والتفكير أو السلوك ، لأن الواقع الموضوعى لا يخالف نفسه ولا يتناقض أو يتنافى مع نفسه ، فكذلك التناقض التنافرى أو عدم الاتساق التنافرى هو نتيجة اجتماع أو تجميع المصالح والطبائع المتناقضة تنافرياً ، أو نتيجة اتجاه أو توجيه مصالح ونزعات الإنسان ضد الحتميات الرئيسية للواقع الموضوعى . والمهم فى ذلك أن الاتجاه الطبيعى أو السوى ، هو الاتجاه الذى يحقق « الاتساق » و « التكامل » ، ويمنع أو يتجنب « التعارض » و « التنافر » . ولا يكون ذلك بداهة بالغاء التناقضات الطبيعية الشاملة أو بالغاء الصراع أو التفاعل الطبيعى الارتقائى والبناء بين تلك التناقضات ، ولكن يكون بالغاء ما يستحق الالغاء منها ، أو بتغيرها وتصفية علاقاتها التناقضية ، أو بتوجيهها أو إعادة ترتيبها فى اتجاه تكاملى تآزرى متسق . وطريقة التجميع التكاملى بين النقااض ، تتضح مثلاً فى مثال بسيط هو الزواج الناجح ، الذى هو عبارة عن تكوين موحد ومتسق بين نقيضين تكامليين ، فى مقابل الزواج الفاشل الذى هو عبارة عن تكوين انقسامى غير متسق بين نقيضين تنافريين .

وهذا ينبها إلى نقطتين فرعيتين هما :

أ — أنه يجب تحرير الإنسان مما يسمى « صراع الأضداد » والاستقطاب والتنافر ، ليحل محله التفاعل التكاملى التآزرى المتسق ، على غرار تفاعل النشاطات المتميزة للجسم العضوى السليم .

ب — أن الاتساق والتكامل والتآزر ، يعنى الوحدة ، ومن ثم يعنى إلغاء عدم الاتساق أى إلغاء التناقض الذى يتنافى مع الوحدة . فالوحدة تعنى الهوية ، ومن ثم تعنى عدم التناقض . وهذا هو « نفى النفى » أى إلغاء التناقض . لتحقيق وحدة متسقة بين نقيضين فى مركب تقابلى Synthesis ، إنما يعنى بالتحديد إلغاء تناقض هذين النقيضين بتحويلهما إلى « جزئين » أو « مكونين » متسقين غير متناقضين فى الكيان الواحد لهذه الوحدة أو الهوية — رغم أنهما قد يستمران طبعاً كنقيضين أى ككيانين أو تحددتين متميزتين فى مجالات أخرى ، أو من منظورات وزوايا تحديد أخرى . وهذا ما يعبر عنه المبدأ المنطقى القديم القائل : « النقيضان لا يجتمعان » .

وإذا رجعنا إلى المثال البسيط عن الزواج ، نلاحظ أن الزواج الناجح أى المتسق هو ذلك الذى يحقق كياناً واحداً (أو هوية واحدة) ، هو كيان الأسرة التى يتحول فيها الزوج والزوجة إلى جزئين أو مكونين متميزين ولكن غير متناقضين ، أى جزئين فرعيين لا يشكلان من هذا المنظور هويتين منفصلتين ولا يشكلان من هذا المنظور « كيانين اثنين » ولكن جزئين لكيان « واحد » هو الأسرة . (والمقصود هنا بكلمة « كيان » هو entity) . وباستخدام التحديدات الفلسفية للكم والكيف (وباعتبار الكم كيفاً أدنى والكيف كمياً أعلى) ، نقول إنه بقدر اتساق ونجاح تلك الأسرة كآسرة ، فإن أفرادها يمثلون « أجزاء ومكونات كمية » فى كيانها الواحد ، رغم أنهم يمثلون « كيوافاً » منفصلة ومتعددة فى مجالات أخرى ومن منظورات وزوايا تحديد أخرى . وبقدر ما تظهر وتبرز اتجاهات « الانفصال » داخل الكيان « الواحد » لتلك الأسرة ، بقدر ما يكون معنى ذلك أنها تتجه إلى التناقض وعدم الاتساق والتنافر ومن ثم الانقسام وإلغاء وحدة أو هوية ذلك الكيان وتحويله إلى هويات أو كيانات متعددة . (والمقصود هنا ، الانقسام

التافري وليس الانقسام الطبيعي . فانفصال أحد الأبناء مثلا بالزواج أو بالحياة المستقلة ، يعتبر نوعا من الحل الطبيعي المتسق والتكامل لتجنب التناقض وعدم الاتساق .

وعلى كل حال ، فالمهم في هذه النقطة هو أن الوحدة — أى وحدة — إنما تعنى الاتساق وعدم التناقض ومن ثم الاتصال ، وأن التناقض — أى تناقض — إنما يعنى عدم الاتساق والتنافي ومن ثم الانفصال والتعدد . فإذا قلنا إن الوجود هو اتصال لمنفصلات أو وحدة لمحددات أو كيف لأحكام ، فليس معنى ذلك ولا يمكن أن يكون معنى ذلك اجتماع النقيض ، لأن هذا التصور اللامنطقي إنما يلفى مبدأ مبادئ التحديد والإدراك (وهو مبدأ عدم التناقض ومن ثم مبدأ الهوية ومبدأ الثالث المرفوع) . ولكن معنى ذلك ، هو أن « المتصل » أو « الواحد » أو « كيف » يكون كذلك من منظور أو من زاوية أو من حيثية معينة ، بينما يكون نقيض ذلك أى يكون « منفصلا » و « متعددا » و « كميا » من منظور أو زاوية أو حيثية أخرى . فكل منظور أو زاوية أو حيثية ، تعبر عن تحدد من تحددات الوجود أو الفكر ، يتميز عن أو يتنافى مع التحددات اللانهائية الأخرى .

ولما كان من المستحيل إدراك أو تحديد اللاتماثلات من خلال الفرق في التحددات اللانهائية للواقع ، فإن هذا يفرض علينا بالضرورة أن نأخذ بالتمييز المعروف بين « الجوهرى » و « غير الجوهرى » أو « الرئيسى » و « الثانوى » ، لنحدد بذلك نقطة التحديد التى يجب أن تتبعها أى تحددات أخرى ، أى لنحدد المنظور أو الزاوية أو الحثية الموجهة (بكسر الجيم) للتحديد . أو بعبارة أخرى لنحدد « التحديد المحدد » (بكسر الدال) أو « التحديد الأكبر » ، والذي تكون بقية التحديدات بالنسبة له تحددات « محددة » (بفتح الدال) أو « أصغر » . وبناء على ما يمكن أن نسميه مبدأ « تعدد تحددات المدرك » (بفتح الراء) أو « تعدد وحدات التحديد » ، نجد أنه فى مقابل اتجاه التوحيد بواسطة نقطة مركزية (وهى نقطة التحديد الجوهرى أو الرئيسى أو المحدد (بكسر الدال) ، يوجد العديد أى الانتقال التسلسلى عبر الوحدات أو الهويات المتغيرة ، وذلك رأسيا وأفقيا (كما أوضحت فى الملاحظة الإضافية الثانية فى آخر الخطاب) .

والمقصود بالتسلسل المنطقي ، أنه تسلسل حاصل tautological . وهذا التفسير للتسلسل المنطقي باعتباره تسلسلا بتحصيل الحاصل ، إنما يعبر عن أن أى حكم منطقي من أى نوع هو حكم بالتساوى بين هويتين محددين منطقيا ، وأن أى استدلال منطقي هو حكم بالصواب المنطقي لعلاقة التساوى المستدلة (مما يعنى أن كل استدلال منطقي — بما فى ذلك الاستدلال الاستقرائى أو الاستدلال التصنيفى للمعطيات المباشرة — هو استنباط) .

وهذه الفكرة تعتمد على التمييز بين ثلاثة أنواع من التساوى المنطقي فى مجال الفكر ، ويكملها نوع رابع فى مجال الإدراك . والأربعة هى :

(١) التساوى الصورى البحث ، أى التساوى التام أو الكامل الدقة : وهو التساوى بين هويتين محددين تحديدا تاما الإغلاق . وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا بين الأطراف الصورية البحتة أى التعبيرية البحتة ، من حيث أنها هويات أو أطراف terms بدون أى مضمونات contents ، أى لا تشير إلى ما صدقات ولا تفيد (أو أنها تُفرغ من) أى إفادات واقعية مسبقة . وباعتبارها مفرغة تماما من أى مضمون ، يمكن تحديد « كل » إفاداتها أو معانيها أو تسلسلاتها الاعتبارية الشرطية تحديدا تاما دقيقا . وهذه هى التحددات الرياضية (أو الرمزية) البحتة . (ويلاحظ أنني أميز هنا بين « المعنى التعبيري » أو « الصورى » formal ، وبين « المضمون » content الذى أعنى به « المعنى الواقعي » أى الذى يفيد عن ماصدقات أو مسميات خارجية أو تنسب إلى الواقع الخارجى ، ومن ثم يحتوى بالضرورة على مضمونات متشعبة) .

(٢) التساوى الصورى أو التعبيرى غير البحث ، أى التساوى التام تقريبا : وهو التساوى بين هويتين محددين تحديدا تام الاغلاق تقريبا . وهذا هو التساوى فى التعبيرات اللغوية التى تكون لها إفادات أو معان مسبقة ، تتناولها بدرجة أو بأخرى علاقة التساوى هذه . ومن ثم لا تتحدد ولا تغلق هذه الهويات أو الأطراف غير البحثة بطريقة تفرغها من مضموناتها أو تصرف النظر عن مضموناتها بدرجة كاملة . فالهويات أو الأطراف الصورية أو التعبيرية غير البحثة تفيد بالضرورة عن مصادقات أو مسميات واقعية أو منسوبة إلى الواقع ، رغم أن استعمالها الصورى أو التعبيرى يعنى صرف النظر عن أى مصادقات أو مسميات . من ذلك مثلا ، قولنا إن كلمة « العنقاء » أو كلمة « الليث » أو كلمة « الألومنيوم » ، الخ ، تعنى صوريا أو تعبيريا كذا وكذا . وهذا يوضح لماذا يكون من المستحيل الوصول منطقيا إلى الدقة الكاملة ومن ثم الثابتة تماما ، فى تحديد وإغلاق التساوى بين « كل » المعانى فى مثل هذه التساويات . (ويلاحظ أننى استعمل صفة « الصورى غير البحث » أو « التعبيرى غير البحث » بمعنى يتيح التعبير عنها فى الأفرنجية بكلمة Syntactical مع بعض التعديل) .

(٣) التساوى المضمونى (أو الواقعى) ، أى التساوى الدقيق نسبيا أو تقريبا : وهو التساوى بين هويتين محددين تحديدا نسبى الدقة ، أى تحديدا مغلقا بقدر ما يمكن من دقة ولكن بالضرورة المنطقية غير تام الاغلاق لأنه يتعلق بالواقع ومن ثم يستحيل إغلاقه تماما . (ويلاحظ أن صفة « المضمونى » يمكن أن نعبر عنها فى الأفرنجية بكلمة semantic لكن مع تعديل المعنى المأخوذ به لهذه الكلمة) . وهذا هو التساوى بين أجزاء أو قطاعات أو شرائح من مضمونات الأطراف ذات المضمونات ، والتى يتناول التحديد ما صدقاتها أو مسمياتها الواقعية . من ذلك مثلا ، قولنا إن « الحديد معدن يتمدد بالحرارة » ، أو إن « سقراط إنسان » ، حيث يكون المقصود بذلك : تقرير التساوى بين « جزء » أو « قطاع » أو « شريحة » من تحددات الحديد أو من تحددات سقراط (على أساس تناول هذه الشريحة كهوية محددة منطقيا) ، وبين هوية منطقية أخرى هى « المعدن » أو « الانسان » .

ورغم أن النوعين الثانى والثالث من التساوى لا يمكن أن يكونا كاملى الدقة لأنهما يتناولان تحددات يستحيل الاستيعاب أو الاغلاق التام الثابت لكل جوانبها ومنظوراتها وترباطاتها وتداخلاتها وتسلسلاتها وسياقاتها ، الخ ، إلا أن من الواضح أن النوع الثانى يكون طبعاً أسهل استيعاباً أو إغلاقاً ومن ثم أقرب إلى الدقة التامة الثابتة من النوع الثالث .

(٤) التساوى الادراكى المباشر (وهو أقلها فى الدقة) : ويعنى التساوى بين هوية فكرية معينة فى الذهن ، وبين هوية مدرك (بفتح الراء) خارجى معين . وذلك طبعاً على أساس تحديد عقلى حسي مباشر .

ومن ناحية أخرى ، فإن وجهة النظر هذه تقوم على فكرة أن العقل البشرى هو « جهاز تصنيف » ، أى تحديد للتماثلات واللاتماثلات فى الوجود ، وأنه حين يتعامل العقل منطقياً مع « المصنّفات » ، فإنما يتعامل معها كهويات منطقية ، بغض النظر عما إذا كانت مجرد رموز اعتبارية (أى تواضعية) أو تحددات تصنيفية لمعطيات من الواقع الفعلى . وهذا يعنى أن العقل البشرى يتعامل مع تحددات للذهن البشرى يعبر بها ويتجاوب بها مع الواقع الموضوعى ، أى تحددات إدراكية بالمعنى العام الذى يشمل النوع الادراكى المباشر والنوع الفكرى من الهويات المنطقية . (ويلاحظ أن كلمة « منطقى » تعبر هنا عن الحساب الفكرى المحدد ، بينما كلمة « فكرى » rational — التى تتضمن معنى كلمة « منطقى » — تعبر عن أرق أنواع النشاط الادراكى العام فى الذهن ، وهو النشاط الادراكى العام القابل للتسلسل بالحساب المنطقى الدقيق ، أو للتسلسل الوجدانى غير المحدد بالحساب الدقيق) .

والخلاصة أن العقل reason (أو عموما الذهن mind) ، يتعامل مع « مدركات » للواقع الموضوعي الخارجي وليس مع واقع خارجي « في ذاته » (فمثل هذا التعبير الذى يعنى في الحقيقة أنه واقع غير إدراكى أو غير محدد بشريا ، يعتبر من الناحية الحاصلية لا منطقيا) . كما أن « المدركات » (بفتح الراء) التى يتعامل معها العقل البشرى ، هى « مدركات » فى — ومن — الواقع الموضوعي الخارجي ، حتى لو كانت مجردة تماما وصورية بحتة ، لأنها فى كل الأحوال « مدركات » يحددها ويتناولها العقل البشرى الذى هو نشاط تركيباتى structural لعضو فسيولوجى هو المخ البشرى ، ولأن تلك « المدركات » لا تتحقق فكريا إلا من خلال تعبيرات مكتوبة أو منطوقة أو مسترجعة ذهنيا ، أى مؤادة « فعليا » بطريقة أو بأخرى من خلال وقائع مادية أو فيزيائية — ذهنية ، ومن ثم يستحيل أن تكون « مدركات » مقطوعة عن أو مجردة من الواقع الخارجي (فمثل هذا التصور هو أيضا لا منطقى حاصليا) .

وبناء على النوع الرابع من التساوى ، نجد أنه حتى الحكم المنطقى بالصواب أو الخطأ على حكم يتعلق بواقعة فعلية مباشرة ، إنما يكون هو أيضا حكما بالتساوى أو بعدم التساوى بين هويتين محددتين منطقيا : الأولى هى « الحكم المنطقى » أو « القضية المنطقية » أو « التعبير اللغوى » عن تلك الواقعة ، والثانية هى الهوية التى يحددها الفكر فى الذهن من خلال الاستجابة الإدراكية المباشرة لتلك الواقعة الفعلية . وهذا ما يمكن أن نسميه تساوى « المنهات الذهنية الفكرية للحكم المنطقى » ، حيث يكون الحكم المنطقى المحدد بالتعبير اللغوى هو « الكفة المنطقية الأولى للميزان » ، بينما يكون « المدرك » الذهنى المباشر للواقعة الفعلية هو « الكفة المنطقية الثانية » . وهذا مع ملاحظة أن عدم التساوى يمكن اعتباره نوعا من علاقة التساوى ولكن مع النقيض السالب .

وكلمة « المدرك » كاسم مفعول ، تعنى « المدرك فى الذهن » ، أى « المعطى فى الذهن » ، لأنه لا يوجد كما قلت مدرك « فى ذاته » أو معطى « فى ذاته » . وإذا نظرنا إلى عبارة بيركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣) « أن يوجد هو أن يدرك أو أن يدرك » (الراء الأولى بالفتح والراء الثانية بالكسر) esse vel percipi vel percipere ، فإن هذه العبارة يمكن أن تكون مقبولة تماما إذا فهمت بالمعنى العلمى الذى يرى أن الواقع المادى الخارجى : هو أولا « محل » الإدراك (بالمعنى الذهنى العام أى بما فى ذلك الفكر) ، لأنه محل المخ كعضو فسيولوجى ، وهو ثانيا « مادة تكوين » الإدراك ، لأن الإدراك يحدث بواسطة تأثيرات مادية خارجية . وهو ثالثا « العلة » الأساسية والأولى للإدراك ، لأن مصدر الإدراك هو موجودات الواقع الخارجى . وطبعاً هناك فرق كبير بين أن ننظر إليه كـ « علة » أساسية أولى ، وبين أن ننظر إليه كـ « شئ فى ذاته » تنعكس عنه « صور طبق الأصل » فى مرآة العقل ! والحقيقة أن هذه النقطة ، هى من أهم الأخطاء الفلسفية التى وقعت فيها المادية التشيئية وأبرزها مادية كارل ماركس .

ومن ناحية أخرى ، فهذا رأى يعبر عن استفادة من الوضعية المنطقية ومن نظريات برتراند رسل ونظريات فريشمان وحلقة فينا ، عن « تحصيل الحاصل » وعن « المطابقة » وعن « فراغ المعنى » ، الخ^(١) — ولكن على أساس التخلص من لا منطقية نظرية « الذرية المنطقية » ومن لا تحدد اتجاه « التعددية » اللانهائية ومن لا منطقية ولا معقولة محاولات « حصر » (أو بالأحرى خنق) كل التحديدات اللانهائية للواقع الموضوعى داخل قوالب صورية بحتة رياضية بواسطة « المنطق الرياضى » أو « منطق الكمبيوتر » (والذى يستخدم لتبرير مخططات الافكار الذهنى ، بعد أن انتقل التركيز فى فنون التحكم الذهنى من الوسائل الطبية والكيميائية والتقنية التقليدية إلى الكمبيوتر والتكنولوجيا الإشعاعية) . ووجهة النظر هذه ، قد تكون قريبة بدرجة ما إلى فيورباخ وتشيرنيشفسكى وبوجدانوف ، الذين كانوا يسمون باسم أصحاب اتجاه « العلمية البشرية » anthropologism ، والذين استطاعت أجهزة التجهيلية العالمية أن تلغيهم تقريبا من تاريخ الفكر ، بينما يتفنونون — فى أمريكا مثلاً — فى نشر ديانة اختاتون المزعومة وفى نشر مذهب المهاريشية الهندية .

(١) انظر الملاحظة الإضافية رقم ٣ فى آخر الخطاب .

والمهم أن وجهة النظر التي أعبر عنها هنا ، تركز على ما يمكن تسميته « الواحدة المنطقية » بالمعنى الشامل ، والذي يعنى أيضا الربط المتسق واكتشاف حلقات الاتصال الصحيحة بين مبادئ المنطق ومبادئ نظرية المعرفة ومبادئ الإدراك . كنشاط ذهنى يتحدد بميكانيزمات فيزيائية فسيولوجية فى الجهاز العصبى . فإذا كان كارل ماركس قد قال إن مشكلة المعرفة هى مشكلة ممارسة عملية ، فالحقيقة أنها — أولا وأساسا وقبل وأثناء الممارسة العملية — مشكلة نشاط ذهنى فى المخ البشرى .
وبعد ...

أعتقد أنه يجب على المفكرين الشرفاء — بمختلف اتجاهاتهم وتنوعاتهم — أن يكتشفوا أن أجهزة السلطة والقهر (حتى فى مراحل الليبرالية ثم قبل التدهور العالمى المعاصر) ، كانت ولا تزال تبذل دائما أعجب الجهود الذهنية والطبية والتكنولوجية المخططة علميا والمموهة بكل ممكن من وسائل النفاق والخداع والتمويه ، للانحراف باتجاهات الفكر البشرى وتوريطه وتغليطه وتقسيمه تنافريا (بطريقة حمار بوريدان) وتلغيمه بالأخطاء الاستراتيجية وبالألغام الفكرية الموقوتة ، ووضعه تحت الحكم الفعال (إن لم يكن تحت التحكم الشامل) . وأهم وسائل ذلك ، استخدام التخليط والتحويل المخطط للألفاظ والمعانى والتصنيفات الاستراتيجية ، والتحكم فى المفاتيح المتغيرة للتعبيرات اللغوية العادية والاصطلاحية ، والتحكم فى مواد وموضوعات الذهن الاجتماعى والفردى ، وكذلك التلاعب العلمى الدقيق فى النقاط الاستراتيجية فى نظريات وأفكار وتعبيرات المفكرين ، بطريقة التلاعب الدقيق فى ساعة سليمة بتأخيرها أو تقديمها فى المواعيد الهامة الحاسمة ، وبحيث لا يتصور صاحبها ذلك . ويدخل فى ذلك ما أسماه « الاستخدام السالب للعقريات » ، أى توريطها فى تخليط وتحويل الأفكار والانحراف بها . وهذا فضلا عن تحويل بعض المفكرين ونظرياتهم إلى لافتات أو ملصقات أو ماركات تلصق على أى محتويات تختارها أجهزة سلطة القهر لخدمة أهدافها التجهيلية أو المفسدة للذهن أو السياسية .

إن أجهزة سلطة القهر كانت دائما أجهزة تجهيلية ، بغض النظر عن اختلاف أنواع ودرجات التجهيل . فالتجهيل لا يعنى فقط منع أو تضيق أو تسطيح الثقافة ، لكنه يعنى أيضا الانحراف بمجرى تيارات الثقافة والعلم ، أو تحويلها إلى طوفان من التحدلق الذى يفرق الساعين إليه بدلا من أن يروى عطشهم . (وهذا يحدث فيما يسمى « الانفجار الاعلامى » الذى يجمع بين التحدلق والتفاهة والافساد الذهنى) . كما أنه يعنى أيضا حرمان طالبى الثقافة والعلم من التواصل المباشر مع ربانة سفن الثقافة ، أى صانعى الثقافة الحقيقيين ، فضلا عن استخدام كافة الوسائل المباشرة وغير المباشرة لمنع أو عرقلة أو تضيق التفاهم والحوار الفكرى الحقيقى — أى الجذرى والعميق — الذى هو محرك أى ارتقاء ثقافى . وبالنسبة لهذه الأهداف المتنوعة والمتعددة ، لا فرق عندهم فى عناوين الاتجاهات بين اليسار واليمين (إذا كان يوجد أصلاً معنى محدد لهاتين الكلمتين !) أو بين السياسة والأسياسة أو بين « الغربيين » و « الشرقيين » أو « أنصار الأمريكان » و « أنصار السوفييت » أو بين الدين واللادين ، الخ ، لأن العدو الرئيسى للتجهيلية وراء أى تصنيفات هو « العقل البشرى » أى « الفكر العقلانى » الحقيقى .

ولقد كانوا دائما ومنذ أقدم العصور الفرعونية يمارسون أعجب أنواع الخداع وأعجب أنواع التمويه ، ويستخدمون أسلوب « بيع الداء باسم الدواء » وأساليب « التشويه بالاحتضان » و « التكريم لتغطية التحطيم » . كما كانوا يستخدمون أخطر الوسائل الطبية والكيميائية والتقنية أو التكنولوجية والاشعاعية ، فى وضع الأشخاص المهمين ومن يسميهم الشاعر إيلوار ذوى « العيون التى تبصر فى الظلام » ، تحت التحكم الذهنى (وغالبا منذ طفولتهم إن لم يكن منذ مولدهم) ، وفى تحديد تصرفاتهم وانفعالاتهم ، وتغييرهم من البعض أو تغيير البعض منهم ، واستخدامهم ضد البعض أو استخدام البعض ضدهم ، ثم القضاء عليهم إذا استلزم الأمر . لكن استهدافاتهم التجهيلية تصاعدت وزادت منذ الخمسينات (أى بعد فشل الحرب العالمية الثانية فى تصفية الاتحاد السوفيتى) ، فوصلت إلى درجة

التخلي عن الأساليب التقليدية للانحراف التجهيلي للثقافة والاغراق التجهيلي للثقافة . بل وصلت إلى درجة التخلي عن اللاعقلانية التي تتضمن جزءاً من الثقيف العقلي ! فأصبحوا على المستوى الدولي وأعلى يركزون تركيز أساسيا على صناعة اللاتقافة واللاعقل ، أى صناعة « الدشاشين » الذين ينتجون تلالا من الكلمات التي لا تثير عقلا ولا تفيد فكرا ولا تضيف معرفة أو ثقافة ، والذين يكملهم ويتكامل معهم جمهور واسع من القراء السطحيين والآدميين شبه الحيوانيين أو الأوتوماتيكين . كما أصبحوا في الوقت نفسه يركزون على تغطية مخططاتهم بأقصى الاثارة والخداع والتمويه . لكن من المؤكد أن هذه المخططات لن تستمر طويلا . وإن وصول هذه الكلمات إلى أيديكم هو تعبير وقائعي عن ذلك .

وختاماً ،

١٩٧٦ / ٦ / ٣

(٠٠٠٠٠)

الملاحظات الإضافية

الملحوظة رقم ١

يمكن أن أعيد فيما يلي بعض التعريفات الضرورية عن التناقض . فالتناقض الكلي هو بشكل عام العلاقة الثنائية التقسيمية أى الاستغرافية بين هويتين (إدراكيتين أو فكريتين ، وصورتين أى تعبيريتين أو مضمونيتين أى واقعتين) ، أولاهما موجبة والثانية سالبة تتحدد كنفى للأولى . وتنتميان إلى هوية أعلى تشمل كل جزئياتهما (وهذا ما يعبر عنه المبدأ المنطقي القديم القائل : « النقيضان لا يرتفعان ») . والتناقض الجزئي ، هو العلاقة بين أى مكونين جزئيين من مكونات النقيضين الكليين المذكورين . ويكون التناقض الجزئي تضادا أو تعاكسا ، إذا كان يشكل علاقة بين قطبي أو أبرز مكوني النقيضين الكليين . وأما التناقض غير المحدد (أى الذى يكون تحديده التناقض ناقصا إلى درجة عدم الاندراج الكيفي) ، فهو التناقض الذى يكون نقيضه السالب نفيا لكيف معين أو لصفة معينة بدون الانتماء إلى هوية أعلى محددة . من ذلك مثلا قولنا : « هذا ليس ذهابا » . وأما المضاييف ، فهو علاقة تناقض كلي ولكن بين نقيضين كيفيين يشكلان المكونين الوحيديين للتناقض ، مما يعنى أن كلا منهما يمكن أن يصبح هو النقيض الموجب . ويكون سبب ذلك أن النقيضين المضاييفين ينتميان إلى كيف أعلى لا يمكن منطقيا أن يشمل أكثر من هذين الكيفيين . من ذلك مثلا ، « الأب والأم » أو « الآباء والأبناء » .

الملحوظة رقم ٢

يوجد نوعان من التسلسل المنطقي هما : اتجاه التسلسل الرأسى ، واتجاه التسلسل الأفقى . أما اتجاه التسلسل الرأسى للوحدات أو الهويات ، فيعنى اندراج أى (بتشديد الياء) تعدد تحت أى وحدة أعلى أشمل ، وكذلك احتواء أى وحدة على تعدد أدنى أخص . (وعلى غرار ذلك يكون معنى التسلسل الرأسى للمستويات النوعية) . وأما اتجاه التسلسل الأفقى للوحدات أو الهويات ، فيعنى الترابط المنطقي لأى وحدة بالعديد من الوحدات الأخرى التي لا تتحدد علاقاتها بالاندراج أو الاحتواء . من ذلك مثلا ، الترابطات العلية فى نفس المستوى ، وترابطات التداخل والتقاطع intersection ، وترابطات التناقض ، وغير ذلك من الترابطات غير الاحتوائية .

هذا مع ملاحظة أن التسلسل المنطقي الذي يجري في الاتجاهين المذكورين الرأسى والأفقى عبر عدد لا نهائى من التحديدات ، إنما يوجه أو يحدد أيضا هذين الاتجاهين في متجهات متعددة تعددا لا نهائيا . ومن ناحية أخرى ، فإن التحديدات اللانهائية المشار إليها هنا للحلقات والمتجهات ، ليست تحددات جاهزة يعبر عليها ويتحرك خلالها التسلسل المنطقي . بل إن معظمها يصنعها أى يحددها تصنيفيا هذا التسلسل المنطقي نفسه ليتقدم بواسطتها ، بالتحليل أو بالتركيب ، أى بالتقسيم أو بالتوصيل . وكما ذكرت ، فهذا التسلسل يعتبر منطقيا لأنه تسلسل بتحصيل الحاصل tautological ، أى تسلسل للتساويات الفكرية . فالمنطق هو مجال تناول تحددات التساوى بين المدركات ، أى مجال تشغيل « ميزان » التفكير بين أى هويتين من الهويات فى الذهن .

الملحوظة رقم ٣

كنت قد ضمنت النسخة الأولى من الخطاب بعض عبارات الاجلال للمرسل إليه ، على أمل تحريك ضميره — الأمر الذى شمل أيضا أسلوب التعبير عن قضايا « الاستفادة » المذكورة ! لكن الحقيقة أن الاستفادة من هذه القضايا ، كانت استفادة فى اتجاه عكسى تماما ! وقد أوضحت ذلك فى عديد من الأوراق ، منها ما كتبه فى القسم الثانى عن مذاهب التحليل والوضعية المحدثه (المسماة بالمنطقية) ، فى المبدأ التاسع عن « منطق الهويات » . فمثلا عند توضيح الفرق بين تصورهم عن تحصيل الحاصل باعتباره نوعا من التكرار الذى لا يفيد جديدا (أى بما يعبر عنه قول الشاعر « كمن عرف الماء بعد الجهد بالماء » !) ، وبين التصور الصحيح لتحصيل الحاصل كاستنباط لتساويات مفيدة ، ذكرت ما يلى :

إنهم لا يفرقون بين التردد البيضاوى أو الآلى الذى لا يفيد جديداً ، وبين ما يعتبرونه استدلالا صوريا .. وموقفهم فى هذا يشبه القول بأن استخدام نفس المفردات أو حتى استخدام نفس الحروف الأبجدية ، لا يمكن أن يؤدى إلى الوصول إلى تكوينات جديدة أو إفادات جديدة ! .. وفى الحقيقة أنهم بعد أن ألغوا إمكانيات « التوليد » المنطقى — بالتعبير السقراطى — فيما يسمى عندهم « الاستنباط » ، بحيث جعلوه منهجا تكراريا عقيما لا يلد جديدا ، استداروا إلى المقابل الآخر فيما يسمونه « الاستقراء » فجعلوه منهجا يقوم على المفارقة المذكورة أو التناقض المذكور (أى يقوم على ما يعتبرونه مفارقة أو تناقضا بين التعميم غير المبرر فى رأيهم والاحتمال غير المضمون للقوانين الموضوعية فيما يزعمون) .

ثانياً — التناقض والطريق الثالث^(١)

الفصل الأول — توضيح عن معنى التناقض

التناقض ومبادئ الهوية

إن كل تحديد هو تحديد تناقضى . فلا يمكن إثبات أو نفي أى موضوع ، أى لا يمكن إثبات أو نفي أى تحديد أو هوية ، إلا على أساس تناقضى . فكل إثبات لموضوع ، لا يتحدد كإثبات إلا من حيث يكون فى الوقت نفسه نفياً لموضوع آخر أو لموضوعات أخرى . وكل نفي لموضوع ، لا يتحدد كنفي إلا من حيث يكون فى الوقت نفسه إثباتاً لموضوع آخر أو لموضوعات أخرى . فلا يوجد إثبات مطلق ، لأن الإثبات المطلق يجب ألا ينفي أى موضوع آخر ، ومن ثم يجب ألا يحدد تمايز موضوعه عن الموضوعات الأخرى . ومثل هذا الإثبات يكون لا منطقياً فارغ المعنى . ولا يوجد نفي مطلق ، لأن النفي المطلق يجب ألا يثبت أى موضوع آخر ، ومن ثم يجب ألا يحدد تمايز الموضوع الذى ينفيه . ومثل هذا النفي يكون لا منطقياً فارغ المعنى . وهكذا نجد أن التناقض الموضوعى ، يعنى ببساطة التمايز النسبى الفاصل للتحديدات أو الهويات ، ومن ثم يعنى نسبية الإثبات أو النفي ، أى يعنى نسبية وشرطية أى تحديد . فالتناقض الموضوعى باعتباره أساس أى تحديد ، يمثل إذن الميكانيزم الرئيسى لختلف أنواع الإدراك ، بالمعنى الذهنى العام الذى يشمل عمليات الإدراك الحسى وعمليات التفكير . كما أنه يمثل مبدأ المبادئ المنطقية لعمليات الفكر المرتب ترتيباً منطقياً أى ترتيباً صحيحاً . ومعنى ذلك أن القدرة على الإدراك التناقضى أو التحديد التناقضى — والتي تسمى أيضاً « القدرة على التمييز » — هى أساس النشاط الذهنى السليم كنشاط للمخ (المخ الحيوانى أيضاً وليس فقط المخ البشرى) . وهى فى الوقت نفسه أساس النشاط الفكرى النظرى ، أى التسلسل العقلاى النظرى . ولهذا ، فإن موضوع التناقض يمثل أساس المنهجية الفكرية أو المنهجية الفلسفية بشكل عام ، كما يمثل أهم موضوعات علم المنطق كعلم متخصص . لكننى سأحاول تناول هذا الموضوع بأقصى ما يمكن من تجنب للتعقيدات المتخصصة .

إن أى تفكير سليم يجب أن يبدأ من موقف حتمى ، هو أن النقيضين لا يجتمعان ، وأن أى تحديد يجب أن يكون « هو نفسه » وأن « يتناقض » مع أى تحديد آخر ، أى يجب ألا يماثل . ومن ثم فإنه فى حالة التحقيق المنطقى بين هويتين محددين ، يتحتم موضوعياً أن تكون الهوية الأولى هى « نفس » أى « مثل » الهوية الثانية ، أو أن تكون « غيرها » أى متميزة عنها أو غير مماثلة لها أى « مناقضة » لها . (و « الهوية » أو « الذاتية » identity معناها أن يكون التحديد أو الشيء — من حيث التماثل واللاتماثل — « هو نفسه » أو « هو ذاته ») . وهذا الموقف البديى والحتمى ، هو الذى عبر عنه المعلم الأول للمنطق أرسطو بالمبادئ الثلاثة المعروفة للهوية أو الذاتية المنطقية ، وهى أن $a = a$ ، وأن $a \neq b$ (بمعنى أن a لا تساوى كهوية منطقية لا a ، أى تتناقض معها) ، وأن $a = b$ إما a أو \bar{a} (أى لا a)^(٢) فالمبادئ الثلاثة المذكورة للهوية ، لا تعنى إذن أكثر من ضرورة التمييز الثابت وعدم الخلط فى الإدراك أو فى التعبير أو فى التفكير ، لأنه بدون ذلك ، تفقد اللغة وظيفتها فى التعبير عن المدركات المادية أو الذهنية ، أى لا يمكن إفادة وتناقل المعانى الصحيحة ، بل ولا يمكن استعمالها أو تشغيلها استدلالياً فى الذهن بطريقة صحيحة .

(١) كتبت مسودة هذا الموضوع فى مستشفى العباسية فى يناير / فبراير ١٩٧٦ ، ثم بدأت لأرساله إلى مختلف الجهات من أبريل ١٩٧٦

(٢) نتيجة تنابع التغيرات التخليطية فى الاشارات الرمزية المنطقية بل والرياضية بطريقة تنابع تغيرات وتقليعات الموضة النسائية . يجب التوبة ها إلى أن : الاشارة $a \neq b$ تعنى : لا تساوى أو تناقض منطقياً . والاشارة « » شرطية فوق الرمز أو الحرف تعنى : لا — non أى نقيض

وهي تسمى « مبادئ الهوية » باسم المبدأ الأول ، كما تسمى أيضا « مبادئ عدم التناقض » باسم المبدأ الثاني (مع ملاحظة أن كل مبدأ من هذين المبدأين ، يمكن إعتباره تطبيقا للمبدأ الآخر) . أو قد تسمى أيضا باسم المبدأ الثالث وهو مبدأ « الثالث المرفوع » ، أى « إما .. أو » ، (والذى يعتبر تطبيقا للمبدأين المذكورين) .

ومن زاوية منظوراتى فى الفلسفة والمنطق ، أقول إن التناقض الكلى هو — بشكل عام أى فى معظم الأحوال — العلاقة الثنائية التقسيمية أى الاستغرافية بين هويتين تنتميان إلى هوية أعلى تشمل كل جزئياتهما ، حيث تكون أولاهما موجبة والثانية سالبة تتحدد كنفى للأولى . وهذا التقسيم الاستغرافي هو الذى يفرض عدم ارتفاع النقيضين بمبدأ « إما ... أو » . والتناقض الجزئى ، هو العلاقة بين أى مكونين جزئيين من مكونات النقيضين الكليين المذكورين . ويكون التناقض الجزئى تضادا أو تعاكسا ، إذا كان علاقة بين قطبى أو أبرز مكونى النقيضين الكليين . من ذلك مثلا أن النقيض الكلى لهوية « الرجل » هو « اللارجل » — بمعنى النساء والأطفال والمجنثين ، الخ — بينما عكس « الرجل » فى التحديد العادى هو « المرأة » ، التى هى أحد النقااض الجزئية فقط ، أى أحد المكونات فقط فى النقيض المذكور . (وهذا التصنيف يمكن تطبيقه أيضا على ثنائية « المرأة » و « اللامرأة ») . كذلك مثلا ، فإن النقيض الكلى لهوية « الأبيض » هو « اللاأبيض » — بمعنى كل الألوان الأخرى — بينما عكس « الأبيض » هو « الأسود » ، الذى يعتبر نقيضا جزئيا مثل « الأحمر » و « الأصفر » . (ومثل هذا التصنيف يمكن تطبيقه أيضا على ثنائية « الأحمر » و « اللاأحمر » و « الأصفر » و « اللاأصفر ») . وفى هذا يتضح الفرق بين معنى النقيض الكلى (أو النقيض بأداة التعريف) والنقااض الجزئية (جمع نقيض بدون تعريف) ، حيث نجد فى موضوع الألوان مثلا أن كل الألوان المعروفة وتدرجاتها — فيما عدا الأبيض — تندرج كنقااض جزئية تحت النقيض الكلى « اللاأبيض » . أما التناقض غير المحدد ، أى الذى يكون تحديده التناقضى ناقصا ، فهو الذى يكون نقيضه السالب نفيا لكيف معين أو لصفة معينة بدون الانتماء مع هذا الكيف أو الصفة إلى هوية أعلى محددة . من ذلك مثلا قولنا : « هذا ليس طعاما » . وفى مقابل ذلك ، نجد أن التضايف هو علاقة تناقض كلى ولكن بين نقيضين كفيين يشكلان المكونين التناقضيين الوحيديين للتناقض ، مما يعنى أن كلا منهما يمكن أن يصبح هو النقيض الموجب . من ذلك مثلا ، « الأب والأم » .

والمهم فى ذلك كله ، أن مبدأ « عدم التناقض » لا يعنى « إنكار » التناقض ، إذ أنه يعبر هو نفسه عن تقرير وإثبات وجود التناقض بين « أ » و « آ » . لكنه يعنى « عدم الخلط » بين النقيضين ، أى أن « النقيضين لا يجتمعان » ، أى أنهما يستحيل أن يتواجدتا فى وحدة تتيح اعتبارهما « متماثلين » أو « متساويين » أو « متطابقين » . وإذن فمبدأ « عدم التناقض » فى المنطق ، إنما يعبر عن ضرورة إدراك وتمييز وتقرير « التناقض » بين إهويات أو التحددات المتعددة المتميزة . ولهذا يمكن تسميته مبدأ « عدم إهدار التناقض » أو مبدأ « التمييز » . فهو لا يسمى مبدأ « عدم التناقض » إلا من حيث شروط عدم الخطأ فى التعبير أو التفكير المنطقى ، أى من زاوية الإنسان وليس من زاوية الواقع الخارجى الذى لا يوجد فيه تعبير أو تفكير أو خطأ ، ومن ثم لا معنى فيه لاهدار أو إنكار التناقض . أما بالنسبة للإنسان العاقل ، فإنه يتحتم عليه فى إدراكه وتعبيره وتفكيره ألا يخلط بين إهويات أو التحددات المختلفة بل يميز بينها . فمبدأ « عدم التناقض » يعبر عن ضرورة احترام وإقرار « التناقض الموضوعى » objective contradiction والالتزام به ، أى احترام وإقرار التمايز أو اللاتماثل أو التنافى بين المدركات المتعددة أو الموضوعات المتعددة للتعبير والتفكير ، ومن ثم ضرورة تجنب « التناقض الذاتى » Self-contradiction ، أو أيضا Subjective contradiction . وفى هذا يمكن أن نلاحظ الفرق بين « التناقض الذاتى » الذى يعنى الخلط بين النقيضين أو توهم الهوية بين النقيضين ، وبين « التناقض الموضوعى » أى التناقض التغايرى أو التمايزى الذى يفرض التمييز بين النقيضين وإدراك أنهما متافيان exclusive .

والخلاصة إذن ، أن مبادئ « الهوية » أو « عدم التناقض » — والتي هي مبادئ « عدم التناقض الذاتي » — تعتبر هي نفسها أيضا مبادئ « التناقض الموضوعي » . وعند هذه النقطة ، لا يختلف الاتجاه الأرسطي التقليدي تقريبا عن الاتجاه المنطقي المقترح . لكن بعد هذه النقطة ، يبدأ الاختلاف بين الاتجاهين في المنطق وفي المنهجية العامة . ذلك أن الاتجاه التقليدي ، يقتصر على المبادئ الثلاثة المذكورة للهوية وعدم التناقض ، فلا يتقدم إلى تناولها بمنهج التركيب أو نفى النفي والعلاقة بين الكيف والكم . ومن ثم لا يصل إلى استكمالها بما يعتبر مبدأ رابعا يمكن أن نسميه مبدأ « التركيب الجدلي » أو « التركيب التقابلي » Synthesis أو « نفى النفي » negation of the negation — وهو مبدأ يمكن أن نصوغه كمثل يلي :

$$A = a + \bar{a} + a\bar{a} + \bar{a}\bar{a} = I$$

وقبل تناول هذا الموضوع الهام ، يجب أن نقف هنا قليلا لتحديد بعض الأسماء والمسميات الفلسفية .

ثنائيات الجدل الهيكل الماركسي .

أولا . يجب أن نتنبه إلى أن من الخطأ تماما أن توضع صفة « الصوري » formal في مقابل صفة « الجدلي » أو في مقابل صفة « الموضوعي » . فوصف التحديدات بأنها « صورية » ، هو وصف لا يعبر عن اتجاه فلسفي أو موقف منهجي (إلا عند هيجل وماركس وأمثالهما) ! وإنما هو يعنى ببساطة أنها تحديدات « تعبيرية » ، أي غير « مضمونية » وغير منسوبة إلى الواقع . والتحديدات الصورية أو التعبيرية : تكون بحتة (أي بدون أي مضمونات contents لأنها لا تشير إلى أي مصادقات أو إفادات مسبقة ، مثل التحديدات الرياضية البحتة) ، أو تكون غير بحتة (أي ذات معانٍ تعبيرية قابلة للتغاير ولكن تتحدد على أساس ظرف النظر عن مصادقاتها أو مضمونات الواقعية ، مثل تحديدات معاني الكلمات المفيدة) . وبهذا المعنى ، يصبح نقيض « الصوري » هو « المضموني » أو « الواقعي » . (ويمكن أن نستعمل بهذا المعنى كلمتين مما يسمى المنطق التحليلي . هما Syntactical تعبيرى في مقابل Semantic مضموني . بعد التعديل اللازم) . ومن ناحية أخرى ، فصفة « الموضوعي » objective تعنى « الصواب المنطقي » أي « الحق vérité truth (ويسمى في المنطق التقليدي بالعربية « الصدق ») — بغض النظر عن نوع هذا « الحق » أو « المنطقية » logicality أو الصواب المنطقي في الأحكام المنطقية . ذلك أن الصواب المنطقي يمكن أن يكون من نوعين هما : الصواب المنطقي النظري الذي يعبر عنه تساوي فكري نظري (سواء من النوع الصوري أي التعبيري أو المضموني أي الواقعي) . والصواب المنطقي العملي أي الإدراكي المباشر ، الذي يعبر عنه تساوي فكري أو ذهني حسي . أي عن مطابقة واقعية خارجية . وبهذا المعنى ، يكون نقيض « الموضوعي » هو « الذاتي » Subjective ، أي الذي يخص الذات البشرية أو الذهن البشري والذي لا يوصف من ثم بالموضوعية : إما لأنه خاطيء منطقيا أي موضوعيا ، أو لأنه لم يتحدد بعد خطؤه أو صوابه المنطقي أي الموضوعي .

وهكذا ، نلاحظ أن المبادئ الأرسطية الثلاثة المذكورة للهوية أو عدم التناقض (والتي أوضحت أنها تعتبر أيضا مبادئ التناقض الموضوعي) ، يجب ألا توصف بأنها « صورية » أو مبادئ ما يسمى « المنطق الصوري » . إلا إذا كان المقصود بذلك التعبير عن « صورية » العلاقة المنطقية عموما بين مختلف أنواع الهويات الصورية أو التعبيرية والمضمونية أي الواقعية . وهذا يعنى أنها يجب ألا توصف بالصورية ، في مقابل « الموضوعية » أو « الجدلية » أو ما يسمى « المنطق الجدلي » . وذلك ليس فقط لأنها مبادئ صورية وموضوعية وجدلية في نفس الوقت ، ولكن أيضا لأن ثنائيات الصفات المذكورة هي ثنائيات خاطئة ومختلطة من حيث المعنى ومن حيث التقسيم التقابلي .

(١) يوجد هنا حرف مكبر capital ، وحرف عادي متوسط ، وحرف مصغر . والحرف المكبر يشير إلى الكيف ، والحرف العادي المتوسط يشير إلى الكم ، والحرفان المصغران يشيران إلى « العلاقة » بين كمّين .

وتأتى بعد ذلك ثنائية « الجدلى » فى مقابل « الميتافيزيقى » . أو أيضا فى مقابل « الميكانيكى » — وفقا لتقسيمات هيغل وماركس .

ذلك أن ماركس فى محاولاته السطحية غير المتخصصة لهدم الفلسفات السابقة . استخدم هذه التصورات الهيكلية المختلطة . ضد المعنى الصحيح للميتافيزيقا، وهو « مبحث الوجود » كفرع رئيسى للفلسفة (قبل أن يستعملها المدرسيون فى العصور الوسطى بمعنى لاهوتى) ، وضد العقلانية التقليدية والمنطق التقليدى ، وضد التصورات العلمية للماديين العقلانيين عن « الحتمية » أو « التحديدية determinism » . فالحتمية العلمية التى بدأت من عهد نيوتن ثم لابلاس فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (استكمالا لحتمية ديكارت) . كانت تقوم على أساس التحديدات والضرورات الميكانيكية . ولم تكن « كلمة الميكانيكا » هنا تعبر عن انغلاق وانحصار ومحدودية (وليس تحددية) الحركة الانتقالية بين تروس وأجزاء ومسامير جاهزة مسبقا فى آلة مغلقة ومحدودة . فهذا هو المعنى المشوه المرفوض . الذى استخدمه اللاهوتيون واللاعقليون فى مكافحة وتشويه الحتمية العقلانية . وهو نفس المعنى الذى التقطه ماركس من هيغل . وعممه لحساب الجدلى الهيكلى المختلط . لكن الميكانيكا فى السياقات العلمية والفلسفية المذكورة ، لم تكن تعنى أكثر من الحتمية العقلانية ، أى الحتمية والتحديدية فى تسلسل الحركة وتسلسل التغير بين مختلف عناصر أو مكونات عملية ما ، وبين مختلف عمليات ظاهرة ما ، وبين مختلف ظواهر نظام ما : الخ . ولا يزال هذا المعنى الصحيح باقيا . مثالا فيما يسمى فى الفيزياء المعاصرة باسم « ميكانيكا الكوانطا » . كذلك لا يزال باقيا فى استعمالات كلمة « ميكانيزم mechanism » التى يختلف معناها عن معنى كلمة mechanicism أى الاتجاه الآلى (رغم أن الكلمة الأولى تعبر فى الفرنسية عن كلا المعنيين) . فكلمة « الميكانيزمات » تقال حتى اليوم عن عمليات النشاط الكيميائى والبيولوجى والفسولوجى والذهنى والاجتماعى . الخ ، وذلك بنفس المعنى البسيط المذكور . وهو حتمية التسلسل العلى — وليس بمعنى « الأوتوماتيكية » أو الآلية المغلقة والجهازية مسبقا .

وهكذا نجد أنه لا معنى لثنائية الميتافيزيقا والجدل ، لأن الميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة بينما الجدل منهج أو نظام . كذلك لا معنى لثنائية الميكانيكا والجدل . وإنما الصواب أن نستعمل ثنائية الاستاتيكي أو التشيئى . فى مقابل الديناميكي أو الحدوثى أو التطورى ، أو فى مقابل التركيباتى Structural ، وأن نستعمل الجبرى أو القدرى فى مقابل الحتمى . فالميكانيكا أو الميكانيزمية ، تعنى ببساطة حتمية العلية causality أو حتمية التسلسل العلى . أى ضرورة شمول العلية والتسلسل العلى ، ومن ثم استحالة الحدوث أو التغير انفلاتيا . أى تعنى شمول القابلية للتحديد أو التحديد فى العلى أو المقدمات وفى العلولات أو النتائج ، مع شمول التسلسلات الضرورية بين التحديدات أو التحديدات — بعض النظر هنا عن مدى قدرة الانسان (أو قدرة السماء !) على الاستباق والتحكم « من خلال » ذلك . وهذه بالمصطلح الفلسفى السائد ، هى « الحتمية » . وفى مقابلها . نجد الاحتمية أو اللاسيية أو الامكان العرضى من ناحية ، والجبرية predeterminism أو القدرية fatalism من ناحية أخرى . والجبرية أو القدرية هى التى ينطبق عليها المعنى المشوه للاتجاه الميكانيكى أو الآلى (سواء كان روحانيا أو ماديا) ، لأنها تتصور تسلسل الظواهر والأحداث كتسلسل آلى مغلق وجاهز ومستكمل التحديد مسبقا بين عناصر جاهزة التحديد مسبقا (وهذا ما نجده مثلا فى الجبرية التاريخية الماركسية المسماة بالمادية التاريخية) .

عودة إلى المبادئ الأربعة

ونرجع الآن إلى المبادئ الثلاثة المذكورة للهوية أو التناقض الموضوعى أو عدم التناقض الذاتى . والتى قلت إنه يجب استكمالها بمبدأ رابع هو مبدأ التركيب التقابلى أو نفى النفى .

إن المبادئ الثلاثة الأولى باعتبارها مبادئ التعدد والتناقض والتنافى بين الهويات ، تعتبر من ثم مبادئ « الانفصال » (= الانفصال المنطقي) . وإذا أخذت بدون المبدأ الرابع المقترح ، فإنها تصبح ناقصة بحيث يمكن أن تؤدي إلى الخطأ . ذلك أن تعدد وتناقض وتنافى ومن ثم انفصال الهويات في الفكر وفي الوجود ، يخضع لمبدأ أكبر أو أعلى هو وحدة واتصال الفكر أو الوجود ، بمعنى أن كل تعدد أو انفصال للوحدات أو الهويات إنما ينتمي إلى ويدوب في وحدة أو هوية أكبر أى في اتصال أكبر ، وأن كل تناقض أو تنافى^(١) بين الهويات الأصغر أو الأدنى المتعددة إنما ينفي نفسه ويدوب بواسطة انتفاء وذوبان تعددها في هوية أكبر تنسق فيها تلك الهويات الأصغر ، ليس باعتبارها هويات ولكن باعتبارها مكونات فرعية لهوية واحدة . وفي هذا يتضح معنى اعتبار المبدأ الرابع ، مبدأ « نفى النفي » أو مبدأ « الوحدة » أو مبدأ « الاتصال » ، وذلك في مقابل المبادئ الثلاثة الأولى .

ولتوضيح معنى « الانفصال » و « الاتصال » هنا ، نتأمل مثلا التعبير التقليدي الذي يصف « الخد » أو « التعريف » definiton بأنه « جامع مانع » . فمن الممكن أن نقول إن « الانفصال المنطقي » هو « المنع » ، أى تمييز التحديد determination إلى درجة قطع أو إبعاد أو نفى أى تداخلات أو تحديدات أخرى ، بينما « الاتصال المنطقي » هو « الجمع » أو « الاجتماع » ، أى تواجد أو اشتراك أو تداخل التحديدات معا ، أو عدم تمايزها (سواء لاجتماعها داخل تحديد أكبر أو من منظور تحديد آخر) . وتحديد الهوية مثل تحديد الكيف ، هو تحديد فاصل أو منفصل ، بينما تحديد الجزء أو الفرع أو تحديد الكم هو تحديد واصل أو متصل (رغم أنه قد يمكن فصل هذا التحديد كهوية أو ككيف من منظور آخر) . ويتضح من ذلك أن الفصل المنطقي الفكري لا يعبر في معظم الحالات عن انفصال أو استقلال مادي أو مكاني . فالتحديد الكيفي يكون فاصلا أو منفصلا مثلا ، على طريقة انفصال خانة الآحاد عن خانة العشرات عن خانة المئات الخ ، بينما التحديد الكمي يكون واصلًا أو متصلا بطريقة اتصال أرقام كل خانة (رغم أن كل رقم في الخانة يمكن النظر إليه ككيفيا أى كتحديد منفصل عن الأرقام الأخرى قبله وبعده) . وفي مقابل هذا الانفصال في المنطق والفكر ، قد تكون الموضوعات المادية التي تعبر عنها جداول الحساب هذه عبارة عن كيان مادي واحد أو كتلة مادية واحدة .

ولنأخذ أمثلة مبسطة لاستعمال المبادئ الأربعة المذكورة .

إن الوجه الأول للعملة المعدنية مثلا ، يمثل تحديدا متمايزا أو هوية متمايزة ، أى أن له هوية محددة يقررها المبدأ الأول $1 = 1$. ومعنى ذلك أن هويته تتنافى مع الوجه الثاني للعملة أو ظهر العملة ، بما يقرره المبدأ الثاني أى مبدأ عدم التناقض $1 \neq 2$. وحيث أن وجهي العملة يتحددان كتقيضين تقسيميين (لأن العملة لا يمكن أن يكون لها أكثر من وجهين) ، فإن مبدأ الثالث المرفوع $1 + 2 = 3$ إما 1 أو 2 يعنى هنا أنه إذا تحدثنا مثلا عن وجه ما للعملة فإن ذلك الوجه يجب أن يكون إما الوجه الأول بالتحديد وإما الوجه الثاني بالتحديد ، ولا ثالث . وعند هذه النقطة ، يتوقف ما يمكن تسميته بالاتجاه الأرسطي التقليدي في المنطق ، بينما يجب أن يتقدم الاتجاه المنطقي الصحيح ليستكمل هذه التحديدات بالمبدأ الرابع الذي هو مبدأ الوحدة أو الاتصال أو نفى النفي . فهذا المبدأ يقرر أن $1 + 2 = 3$ وبناء على هذا المبدأ ، تتحدد وحدة أو اتصال العملة ، وينتفى التنافى أو التناقض بين وجهيها الاثنين ككيفين منفصلين منطقيا ، حيث يتحددان كجزئين أو كجانبيين متصلين يوحدتهما سُمك العملة (بضم السين) ، أو بقية كيانها الكمي ، وهو « العلاقة » $1 \sim 2$. ولا يعنى هذا طبعًا الارتفاع على الوجهين اللذين تتناولهما المبادئ الثلاثة كتقيضين متنافيين ، ولكنه يعنى تخطي تناقضهما ، أى تخطيها كتقيضين أو ككيفين أو كهويتين . ويكون ذلك بالارتفاع أو الانتقال إلى تناقض أو تنافى آخر (أى ثنائية أخرى) ، هو مثلا التناقض أو التنافى (أو الثنائية)

(١) لتجنب اللبس اللغوية والنحوية غير المهمة ، سأخذ في بعض الحالات السهلة بالاتجاه السائد في عدم حذف حرف العلة .

بين تلك العملة كوحدة أو ككيف واحد أو كهوية وبين عملة أو عملات أخرى ، مما يعنى ذوبان أو تلاشي هوية كل وجه من وجهي تلك العملة في هويتها الأكبر كوحدة (unity وأيضاً unit) . وواضح أن هذا الانتقال في التحديد لا يعنى ولا يمكن أن يعنى تساوى أو تطابق أو واحدة oneness وجهي العملة ، ولكنه يعنى ذوبان أو تلاشي تناقضهما وليس ذوبان أو تلاشي تعددهما — الذى يتحول إلى تعدد أجزاء وليس تعدد وحدات أو هويات . أى ذوبان أو تلاشي تعددهما كوجهين بديلين ، ومن ثم النظر إليهما كمجرد جزئين كمين في تلك العملة ، أو غض النظر عن تمايزهما أصلاً ، وذلك من أجل تحديد تلك العملة كوحدة أو ككيف أو كهوية متميزة في مقابل عملة أو مجموعة عملات أخرى .

وبنفس هذه الطريقة في انتقال أو ارتفاع المنطور وليس ارتفاع النقيضين ، يمكن أيضاً أن تذوب أو تتلاشي هويات العملات المتعددة المتميزة ، في وحدة أو هوية أعلى أى في تقسيم تناقضى (أو ثنائية) أعلى ، هو مثلاً وحدة أو هوية « العملة المعدنية » في مقابل « العملة غير المعدنية » (أى العملة الورقية وما يمكن أن يوجد غيرها من عملات) . ثم يمكن أن تذوب أو تتلاشي هاتان الوحدتان أو الهويتان أو النقيضان من منظور تقسيم تناقضى أو ثنائية أعلى بين « النقود » و « وسائل الدفع الأخرى » ، الخ . وهكذا يمكن أن نصل مثلاً إلى « الوجود » و « اللاوجود » .

ومن ناحية أخرى ، يتضح من ذلك أن المبدأ الرابع للهوية — وهو مبدأ الوحدة أو الاتصال أو نفى النفى — إنما يكمل ويتضمن ويرتكز على المبادئ الثلاثة للهوية ، بحيث يستحيل منطقياً النظر إليه كبديل لها في مجال معين ، لأن هذا يعنى الوقوع في تصور يشبه تصورات أصحاب الجدل الهيجلى الماركسى المختلط . فهؤلاء يقسمون المنطق إلى « منطق صورى » و « منطق جدلى » ، ويقسمون التناقض إلى تناقض مرفوض في مجال الفكر يسمى « التناقض الصورى » أو « التناقض المنطقى » ، وتناقض مقبول في مجال الواقع يسمى « التناقض الجدلى » — وكأنا الفكر أو المنطق ليس تعبيراً عن الواقع ! (انظر مثلاً مادة contradiction في قاموس الفلسفة السوفيتى ، ١٩٦٧) . وبناء على ذلك ، يلغون مبدأ عدم التناقض « في مجال الواقع الموضوعى أو الخارجى ، الذى يقولون فيه بما يسمى « وحدة النقيضين » أى اتحاد أو اجتماع النقيضين ! لكنهم يضطرون طبعاً إلى تعميم ذلك على الفكر الذى يصف الواقع ! والمهم أنهم يقولون بمبدأ رابع يزعم أن $A = B$ ، وهذا تخليط لا منطقى مباشر ! ذلك أن « مبدأ التناقض » هو مبدأ صحيح وشامل في الواقع وفى الفكر — لكن بمعنى تنافى النقيضين أى الانفصال المنطقى لهويتي التناقض . كما أن « مبدأ عدم التناقض » هو مبدأ صحيح وشامل في الواقع وفى الفكر — لكن بمعنى عدم اجتماع النقيضين ، وإلا وقع « التناقض الذاتى » . وخلاصة ذلك ، أن « مبدأ التناقض » هو تناول لـ « مبدأ عدم التناقض » من منظور التعدد أو الانفصال أو الكيف ، وأن « مبدأ عدم التناقض » هو تناول لـ « مبدأ التناقض » من منظور الوحدة أو الاتصال أو الكم ، وأن « التناقض الذاتى » هو الخلط أو الجمع بين هذا وذاك .

وللمزيد من توضيح الاتجاهات أو المواقف المنهجية المذكورة ، نأخذ مثلاً آخر، هو قصة العميان والفيل المعروفة .

فالاتجاه التقليدى الذى يتوقف عند المبادئ الثلاثة الأولى للهوية يتناول التحديدات بطريقة تناول العميان لمكونات جسم الفيل في القصة المعروفة ، أى يقتصر على تحديدات التعدد والانفصال للهويات . فالفيل يعنى عندهم الزلومة كهوية محددة ، أو يعنى الذيل الذى له هوية محددة ، أو الأذن التى لها هوية محددة ، أو البطن التى لها هوية محددة ، الخ . وهكذا يحددون الهويات تحديدات متعددة ومنفصلة صحيحة ، ولكن بدون الانتقال إلى تحديد الهوية أو الوحدة أو الاتصال الأكبر الذى يشملها كأجزاء ، أى بدون تحديد هوية الفيل كحيوان معين في مقابل الحيوانات الأخرى ، أو كفرد معين في مقابل الأفيال الأخرى . وفي هذا المثال عن العميان والفيل ، يمكن أن نقول أيضاً إن اتجاه الجدل الهيجلى الماركسى المختلط الذى يقول بوحدة النقيض أو الأضداد ، يبدأ برفض تعدد وانفصال هذه الهويات ، فيتناول

كيان الفيل كهوية واحدة متصلة — لكن بدون أجزاء أو مكونات متميزة . وبدون علاقات بين الأجزاء أو المكونات . ومن ثم يزعم أن الفيل هو كائن يتصف بصفات الزلومة وبصفات الذيل وبصفات الأذن وبصفات البطن . كلها معا في وحدة تناقضية جدلية ! وهذا يشبه تناول منقوشات العملة المعدنية ، كما لو كانت منقوشات وجه واحد ، حجة وحدة وجهها .

وحدة النقيضين تعنى نفى تناقضهما

إن عبارة « وحدة النقيضين » ، هي عبارة خاطئة ولا منطقية . ولا يمكن أن تكون عبارة صحيحة ، إلا إذا فهمت بمعنى نفى تناقض النقيضين . بمعنى النظر إليهما كجزئين كميئين تبع كيف واحد . أو بمعنى الانتقال إلى منظور يتجاهل وجودهما أصلا . فإذا نظرنا إلى وجهي العملة من حيث كيان العملة كوحدة . فإن العملة تتحدد بذلك بطريقة من طريقتين :

- ١ - كهوية بسيطة أو ككيف بسيط يتخطى التحديدات الجزئية الأدنى (وفقا للمبدأ الأول $1=1$) .
- ٢ - كهوية مركبة أو ككيف مركب $synthetical$ أو كتركيبة $Structure$ ، ومن ثم لا تتكون فقط من الوجهين ولكن أيضا من سُمك العملة كعلاقة أو رابطة توحد بينهما (وفقا للمبدأ الرابع $1=1+1+1$) .

وبالنسبة لمثال العميان والفيل وتحددات جسم الفيل . نجد أن زلومته مثلا يمكن أن تتحدد تناقضيا أى كيفيا في مقابل فمه أو بقية رأسه (أو بقية جسمه) ، كما أن رجله الأمامية اليمنى مثلا يمكن أن تتحدد تناقضيا أى كيفيا في مقابل رجله الأمامية اليسرى ، أو أن تتحدد رجلاه الأماميتان تناقضيا في مقابل رجلية الخلفيتين . لكن بمجرد النظر إلى الفيل كوحدة أو كهوية . يكون معنى ذلك إلغاء تحددات مكونات جسمه كوححدات أو كهويات . ومن ثم تخطى تحدداتها ، أو النظر إليها كأجزاء فرعية متصلة أى تربطها علاقات الوحدة التركيبية $Structure^{(1)}$.

وكلمة « الوحدة » تعنى بتحصيل الحاصل المنطقى ، « الهوية » . ومن ثم « التافى » مع غيرها و « عدم التناقض » بين مكوناتها . وكلمة « النقيض » تعنى بتحصيل الحاصل المنطقى ، « الهويات » أو « الوحدات » المتتافية . ولهذا ، نجد بمنهج التحديد المنطقى الدقيق أن الوحدة « لا تجمع » التعدد ولكن « تجمع » الأجزاء المتعددة ، وأن الهوية « لا تجمع » النقيض ولكن « تجمع » الأجزاء . وأن الكيف « لا يجمع » الكيوف ولكن « يجمع » الأكام . ومعنى ذلك . أن عبارة « وحدة النقيض » في الجدل المختلط تعنى « وحدة عدم الوحدة » أو « عدم تناقض التناقض » ! وهذا لغو فارغ ! والصحيح هو ألا نتحدث عن « عدم تناقض النقيضين » . إلا إذا كنا نعبر بذلك عن العملية المنطقية التى تتخطى أو تنفى تناقضهما . والصحيح أيضا ألا نتحدث عن « هوية الهويتين » ، إلا إذا كنا نعبر بذلك عن تساويهما وتماثلهما من منظور معين يسمح بتناولهما معا كما لو كانا هوية واحدة . والصحيح كذلك ألا نتحدث عن « وحدة وحدتين » . إلا إذا كنا نعبر بذلك عن تناولهما من منظور ينفى الكيان أو التحدد المنطقى المنفصل لكل منهما وينظر إليهما كجزئين كميئين أو كمكونين فرعيين في وحدة أكبر (أى « داخل » تركيبة) أو كجزئين أدنى في وحدة أعلى (أى « تحت » كلى أعم) .

(١) لاحظ أن المبدأ الرابع يمكن أن يعبر عن تركيبة تزيد أجزاؤها أو فروعها عن اثنين . ومن ثم تعدد علاقاتها التى تتحدد بنفس الطريقة التفاضلية بين كل جزئين تقابليين متصلين مثلا : $1=1+1+1$. لكن الصيغة التى ذكرتها . هي الصيغة النموذجية الأسط . ومن ناحية أخرى . يمكن إضافة مدأ حاسم يعبر عن الاحتواء الكلى للجزئيات particulars التى لا تتصل بعلاقة أو رابطة إضافية تحللها . لأنها تتحدد كجزئيات أو عناصر أدنى رأسيا في تصنيف كلى وليس كأجزاء و فروع أفقية في تركيبة . أى تتحدد كهويات أدنى تحت هوية أعلى هى التى توحدتها أو تربطها تصنيفيا ولا توحدتها من خلال علاقات أو روابط جزئية . وفي هذه حالة . نقول مثلا (بدون علاقات أى بدون الرموز المصغرة) : $1=1+1$ أو $1=1+1+1$ الخ .

وهكذا نجد أن وحدة التعدد ، إنما تعنى تخطى أو نفي التعدد والانفصال ، ومن ثم تخطى أو نفي التناقض ، ولا يمكن أن تعنى وحدة النقيضين أو اجتماع النقيضين أو إهدار التناقض . وهذا هو الفرق بين تخطى أو نفي التحديد التناقضى أى وحدة عدم التناقض ، وبين الخلط أو الجمع التناقضى أى وحدة التناقض المزعومة . فمبادئ الهوية الأربعة كمبادئ لعدم التناقض ، هى أعلى مبادئ الإدراك (عند الحيوان وعند الإنسان) ، وليست فقط أعلى مبادئ المنطق البشرى أى مبادئ التحديد فى التفكير والتعبير عند الإنسان . والخطأ أو الإهدار فى مجال هذه المبادئ ، قد لا يتضح مدى خطورته فى أمثله ساذجة مثل « العملة » أو « الفيل » . لكنه فى المسائل الدقيقة فى الفكر والعلم ، يعنى الوقوع فى أخطر الكوارث .

وعلى كل حال ، فمن الزاوية المذكورة يمكن أن نسمى الاتجاه الجدلى الصحيح فى المنهجية العامة والمنطق ، باسم «الواحدية المنطقية» ، أو «الواحدية المنطقية لنفى النفى» . وفى مقابل ذلك ، نجد أن اتجاه الجدلى الهيكلى الماركسى المختلط يمكن أن يسمى «الواحدية اللامنطقية» أو «واحدية نفى التناقض» ، أو «واحدية إهدار عدم التناقض» . وفى مقابل «الواحدية» monism باتجاهها المنطقى واللامنطقى ، نجد فى المنهجية العامة ما يمكن أن يسمى «التعددية» pluralism ، أو «التعددية التفتيتية» fragmentarism (وأبرزها التعددية الوضعية والبرجماتية) . وهذا اتجاه يمكن أن يسمى فى مجال المنطق باسم «تعددية التناقض أو الانفصال» ، أو «تعددية إهدار نفى النفى» . ومع ذلك ، فيجب أن نلاحظ أن اللامنطق هو قاسم مشترك أعظم بين كل أنواع الأخطاء والتخليطات والانحرافات ، مما يعنى أن تنوعات الواحدية اللامنطقية وكذلك التعددية الناقصة أو التفتيتية ، إنما تشكل معا جانبا مشتركا فى مقابل الواحدية المنطقية . وهذا يتضح عمليا فى أنه فى الفيزياء التحت ذرية وفى علوم المجتمع ، تتحول الواحدية اللامنطقية فى مجال اتصال التحديدات المتعددة إلى «تعددية تفتيتية» ، بينما تتحول التعددية الناقصة أو التفتيتية فى مجال التحديدات المتعددة إلى واحدية لا منطقية أو واحدية تكميلية complementarist (أى تأخذ بتوحيدات «التكميل» التجميعى غير المتسق منطقيا ، وليس بتربيطات «الكامل» integration التوحيدي أى المتسق منطقيا) .

الفصل الثاني — أساليب إهدار التحديد التناقضى

التناقض والوسط الصحيح

من المفارقات التى لا يتنبه إليها كثيرون . أن عبارة « الوسط الذهبى » أو « الاعتدال الصحيح » التى يبررون بها أحيانا وهم « الطريق الثالث » المزعوم . هى عبارة أرسطو صاحب مبدأ مبادئ التحديد ومبدأ مبادئ الإدراك والتعبير والتفكير . وهو مبدأ « الثالث المرفوع » أو « الوسط المرفوع » ، أى استحالة الثالث أو الوسط بين النقيضين . فقد حدد أرسطو مفهوم الوسط الذهبى أو الاعتدال الصحيح . عندما حدد أن الفضيلة وسط بين رذيلتين أو اعتدال بين الخطأ كتطرف بالافراط والخطأ كتطرف بالتفريط . وهذا التحديد عن « الوسط » بين الافراط والتفريط . إنما يؤكد من ناحية أخرى مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع فى التناقض ، من حيث يعنى أنه لا يوجد ثالث ولا وسط بين الفضيلة والرذيلة سواء كانت رذيلة إفراط أو رذيلة تفريط . ومن حيث يعنى أنه لا يوجد ثالث ولا وسط بين الصواب والخطأ سواء كان يعبر عن إفراط أو تفريط . ذلك لأنه لا يوجد ثالث ولا وسط بين التساوى واللاتساوى ، سواء كان يعبر عن زيادة أو نقصان .

وفى ذلك . يتضح أن هذا المبدأ يتضمن مبدأ منطقيا آخر أو بديهية منطقية أخرى لا تقل أهمية . هى أن الصواب أو الحق أو التساوى واحد لا يتعدد (رغم أن جزئياته وفرعياته ومنظوراته وتطبيقاته يمكن أن تتعدد بتعدد شروطيات تحديده) . بينما الخطأ أو الكذب أو التطرف أو اللاتساوى متعدد ويقبل المزيد من التعدد بدون حدود (رغم أنه قد يمكن تقسيمه إلى نوعين هما : الافراط أو الزيادة ، والتفريط أو النقصان) . وبناء على ذلك . يمكن أن نقول إنه بالنسبة لحركة أو اتجاه تطور المجتمع . لا يوجد منطقيا سوى طريقين لا ثالث لهما هما : طريق الثورة (بالمعنى العلمى المنطقى) ، أى طريق الارتقاء والعقل والتنوير ، بمختلف الوسائل العقلانية . وطريق اللاتورة (بالمعنى العلمى المنطقى أيضا) وتحت قيادة ما يسمى الثورة المضادة (أى طريق التدهور واللاعقل والتجهيل ، بمختلف الوسائل الدهائية والعسكرية والاثارية وغيرها . والطريق الأول — الذى هو أيضا طريق الديمقراطية الحقيقية اللاتطبيقية — واحد لا يتعدد . رغم تعدد جزئياته وفرعياته ومنظوراته وتطبيقاته ، ومن ثم تعدد مساراته أو خطوطه أو مسالكه ومراحلها . أما الطريق الثانى — أى طريق اللاتورة أو التدهور واللاعقل والتجهيل أو طريق اللاديمقراطية (ومنها الديمقراطية الدهائية) — فهو لا يتحدد كطريق واحد إلا من حيث تماثله العام فى نفى الطريق الأول أو رفضه أو إهداره . ومن ثم فإن تعدداته لا تكون فقط كثيرة جدا ، بل إنها تكون أيضا شديدة الاختلاف والتنوع — رغم أن اختلافاتها وتنوعاتها قد تكون فى اتجاه الافراط أو الزيادة، وقد تكون فى اتجاه التفريط أو النقصان .

ويتضح معنى ذلك ، إذا تأملنا مثلا موضوعا حسابيا بسيطا : $2 + 2 = 4$. فهنا يكون الصواب واحدا لا يتعدد (رغم إمكان تعدد تحديداته الأخرى بتعدد شروطيات تحديده ، حيث يمكن مثلا أن تكون « الأربعة » هى أربع برتقالات أو تفاحات أو أربعة كتب أو كراريس أو أربعة حيوانات ، الخ . ويمكن أن تكون مجمعة أو موزعة فى المكان أو فى الزمان ، ويمكن أن تكون متفاعلة أو متوالدة أو متزايدة أو متناقصة أو أن تكون مقطوعة الصلة ماديا ومثبتة فكريا أى غير متغيرة ، الخ) . أما الخطأ واللاتساوى ، فلا يكون واحدا إلا بالمعنى السالب ، أى من حيث أنه ينفى أو يتناقض مع الصواب أو التساوى المذكور . ورغم أن ذلك الخطأ يمكن أن ينقسم رئيسيا إلى ثنائية الخطأ بالزيادة والخطأ بالنقصان ، إلا أنه عموما يمكن أن يتعدد إلى ما لا نهاية . مما يعنى فى المعادلة الحسابية المذكورة ، الابتداء من أصغر عدد يمكن الوصول إليه تحت الصفر ، صعودا نحو اللانهاية التى لا تنتهى . ومن ثم استعمال أى عدد مهما كان — باستثناء عدد واحد هو : « ٤ » !

وهذا التقسيم التناقضى الحاسم بين « طريقين » اثنين متنافيين لا ثالث لهما ، لا يعبر فقط عن أبسط بديهيات المنطق ، ولكنه يعبر أيضا عن خبرة الناس المتعقلين الذين يمارسون المنطق الموضوعى منذ أقدم العصور، حتى لو لم يدركوه كعلم . فقد كان الناس يميزون دائما بين طريقين متنافيين بدون ثالث ، رغم أى تعددات أو تنوعات فرعية . وكانوا يسمونها مثلا : طريق الحق وطريق الباطل ، أو طريق الخير وطريق الشر ، أو طريق الهدى وطريق الضلال ، الخ . وهذه القدرة على التمييز التناقضى الحاسم الذى يعبر عنه المنطق الموضوعى الطبيعى للبشر منذ أقدم العصور ، هى التى تحاول صناعة التدهور واللاعقل إلغاءها ، بما فى ذلك صناعة غلط جديد للانسان المعاصر كحيوان غير طبيعى يفقد العقل الانسانى بقدر ما يفقد الاحساس الحيوانى الطبيعى السليم !

فإذا كان اللاعقل فى مجال الادراك العادى يعنى فقدان القدرة على التمييز بين النقيض أو بين العكوس والأضداد . مثل فقدان القدرة على التمييز بين الأعلى والأسفل وبين اليمين واليسار ، الخ ، وإذا كان التمييز التناقضى بين الصواب والخطأ هو نقطة البدء فى أى إدراك أو سلوك أو معرفة فى مجالات الحياة العادية أو فى مجالات السياسة والعلوم الاجتماعية أو العلوم المتخصصة الأخرى ، لهذا السبب الواضح نجد أن علوم وفنون التحطيم والتخليط الذهني المتخصص وتكنولوجيا اللاعقل، تستमित فى ممارسة مخططات إهدار أو إفساد أو إضعاف ميكانيزم الثالث المرفوع إما ... أو « ، الذى يجمع بين مبدأ التناقض بين النقيضين ومبدأ عدم الخلط بين النقيضين . ومعنى ذلك نشر وترسيخ اللاتحدد والاستقطاب (أو التحددات والاستقطابات الزائفة التى تخفى التحددات والاستقطابات التناقضية الصحيحة) .

ومعنى ذلك أيضا ، نشر وترسيخ ما يسمى « وحدة النقيضين » ، ليس فقط كتعبير عن العجز عن التحديد التناقضى أو العجز عن تحديدات التناقض والاستقطاب ، بل وأيضا كتظير لا منطقى لتبرير مفارقات الازدواج ، أى لتبرير مفارقات الجمع بين النقيضين أو القفز اللامنتطقى فوق النقيضين . ونتيجة مخططات اللاعقل والتخليطية المخططة هذه ، نجد أيضا أن صناعة اللاعقل فى مجال الادراك السياسى والاجتماعى تعنى قمع أو تغطية أو تخليط أو منع تحديد الاستقطابات أو العكوس أو التناقضات السياسية والاجتماعية الرئيسية ، مما يعنى إهدار القدرة على التمييز بين التقدم والتأخر وبين الارتقاء والتدهور وبين التحرر والقهر ، بل وإهدار القدرة على التمييز بين الاشتراكية والرأسمالية وبين الحرية والعبودية وبين القيادات الثورية والقيادات الثورية المضادة ، الخ ، وكذلك عموما بين أى مبادئ إنسانية وديمقراطية حقيقية وبين طبخاتها المزيفة . (بغض النظر هنا عن اختلاطات ثنائيات القوالب السياسية والاجتماعية المصطنعة التى لا معنى لها والمفروضة بالتكرار البيضاوى ، مثل ما يسمى اليسار واليمين) .

لكن كيف تتصرف علوم وتكنولوجيا الثورة المضادة والديماغوجية العلمية — أى علوم وتكنولوجيا اللاعقل — للوصول منهجيا إلى ذلك التخليط واللاتحديد ؟

فى موضوع منطق التناقض ، نجد أن أساليب علوم وتكنولوجيا اللاعقل للوصول إلى أقصى درجة من التدهور الفكرى والذهنى والاختلاط وعدم التحدد ومفارقات الازدواج وعدم الاتساق والانحراف عن الصواب ، هى : أولا — أسلوب التوليفات أو المخلوطات والمحاولات المزدوجة المتناقضة . أى المحاولات التى لا تقوم على نفى النفى وتصفية أو تخطى التناقض للوصول إلى مركب منطقى أو تكامل متسق يشكل هوية منطقية جديدة ، ولكن على العكس تقوم على إهدار مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع . من ذلك مثلا ، ادعاءات الطريق الثالث المزدوج أو الحل الثالث المزدوج ، أو ما إلى ذلك من ادعاءات الازدواج فى مجالات السياسة وتغيير المجتمع ، حيث الازدواج الثالث المزعوم هنا لا يعنى إلا ادعاء أو محاولة الجمع بين النقيضين .

ثانيا — أسلوب محاولات المراوغة والتهرب التى تهدر مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو » . ومعنى ذلك إهدار منطق

التناقض بمقلوب الطريقة السابقة ، أى ليس بتكوين توليفات أو مخلوطات مزدوجة تحاول أو تدعى الجميع بين النقيضين ، ولكن بمحاولة التهرب من التحديد التناقضى الضرورى أو ادعاء القفز اللامنطقى فوقه . وبهذا المعنى ، يستخدم ادعاء « الثالث » المزعوم بأسلوب رفض أو تجنب أو الارتفاع فوق الثنائية التناقضية الضرورية ، ومن ثم ثنائية الصواب والخطأ ، وليس بأسلوب « الجمع » بين النقيضين . ويجب ألا نخلط هنا بين هذا الموقف اللامنطقى ، وبين المحاولات الصحيحة منطقيا لرفض أو تجنب نقيضين أو أكثر ، أو المحاولات الصحيحة منطقيا لانتقاء واستيعاب الأجزاء الصحيحة فى المخلوطات التناقضية ، كما سأوضح .

ثالثا — أسلوب الاستخدام الخادع أو الخاطيء للتقسيم أو التحديد التناقضى ، أى إهدار التقسيم أو التحديد التناقضى الجوهرى ، سواء كان ذلك مع أو بدون المراعاة الشكلية لمبادئ المنطق . ويكون ذلك بوسائل متنوعة ، أهمها وسيلتان هما :

أ — التركيز على لاثماتلات وتمايزات ثانوية لتغطية اللاثماتلات واثمايزات الجوهرية أو الرئيسية أى التى تشكل الثنائية التناقضية الرئيسية . ومعنى ذلك ، استخدام تصنيفات أو تقسيمات من منظورات ثانوية غير جوهرية ، لا تهدر مبادئ الهوية شكليا ، أى لا تمثل فى حد ذاتها خطأ منطقيا ، لكنها تهدر المنطق والصواب مضمونيا أو واقعا ، أى من حيث سياقات ومضمونات استخدامها . ذلك أن تركيز التحديد التناقضى على نقاط تعبر فى سياق معين ثانوية أو تافهة لا قيمة لها ، إنما يخفى أو يغطى أو يمنع تحديد العناصر الرئيسية الحاسمة والأهم للموضوع المعطى فى ذلك السياق . كما أن إبراز اللاثماتلات واثمايزات الجانية التى يمكن أو يجب تجاهلها ، إنما يخفى أو يغطى أو يمنع تحديد الثماتلات واللاثماتلات الجوهرية الأخطر والأهم . من ذلك مثلا ، تصنيف المواليد إلى مواليد فى أيام فردية ومواليد فى أيام زوجية ، بدلا من تصنيفهم إلى ذكور وإناث . ومن ذلك أيضا ، إجراء تصنيفات سياسية لا تعبر خاطئة من حيث مبادئ الهوية ، ولكنها تعبر من نوع المبادلة بين « الرضاء » و « النار » كما سأذكر .

ب — اصطناع مأزق تناقضى وهمى أو خاطيء يفرض بديلين إجباريين ، رغم أنهما لا يشكلان إلا بديلين وهميين ، أو يشكلان نقيضين جزئيين قد يكونان غير متافيين أى تابعين كليهما لجانب واحد من جانبي التناقض ، وقد يكونان غير تقسيميين أى لا يشكلان النقيضين الكليين اللذين يستغرقان التحديد التناقضى . والمهم فى ذلك أن البديلين التناقضيين الوهميين أو الخاطئين ، يفرضان هنا بطريقة « إما ... أو » ، لمنع الخروج من قبضة المأزق التناقضى المصنوع إلى التقسيم التناقضى الصحيح . من ذلك مثلا المأزق التناقضى المسدود الذى ينسب إلى بعض اللاهوتيين البيزنطيين فى الماضى ، حيث يقال إن بعض سفسطاطهم اللاهوتية كانت تنحصر بين بديلين فى سؤال كما يلي : « هل الملائكة ذكور أم إناث ؟ » — بدون أن يتجهوا إلى أن تلك المبادلة تتعلق أصلا بموضوع وهمى ، أو على الأقل أن يتجهوا إلى أن

نفى البشرية عن الملائكة ينفى عنهم أيضا مثل هذه البدائل ! ومن ذلك أيضا ، استخدام مأزق تناقضى يفرض بديلين جزئيين لا يتنافيان أو لا يستغرقان التقسيم التناقضى . مثل المبادلة التناقضية المزعومة بين التوصيف السياسى والتوصيف العسكرى فى تحديد موضوع لا يمكن إلا أن يتداخل ويختلط فيه هذان البديلان . ومثل المبادلة التناقضية المزعومة بين قالبين سياسيين مصنوعين ، باسم « اليسار » و « اليمين » أو « التقدمية » و « الرجعية » ، الخ . أو المبادلة التناقضية المزعومة بين الذكورة والأنوثة فى تحديد خشي لا ينطبق عليه أو عليها هذان البديلان الجزئيان اللذان لا يستغرقان التقسيم التناقضى (وهو هنا التقسيم بين الذكورة واللاذكورة . أو الأنوثة واللاهوثة . وفى أنواع معينة من الحيوانات والنباتات قد يكون التقسيم بين الجنسية واللاجنسية ، أو بين واحدة الجنس وتعدد الجنس .) .

ولنتناول أمثلة مباشرة ، لتوضيح كيف تنصرف الديماجوجية العلمية — أى علوم وتكنولوجيا اللاعقل — فى فرض

الاختلاط والازدواج والاتحاد . وسأبدأ بتناول الأسلوبين الأول والثالث ، لأننى سأخصص الفصل التالى للأسلوب الثانى .

الأسلوب الأول

لنأخذ هنا مثال المعاهدة المصرية الاسرائيلية الأمريكية المعقودة بعد منتصف عام ١٩٧٥ .

عندما عقد السادات ومؤسسات النظام الناصرى الساداتى القائم المعاهدة المصرية الاسرائيلية الأمريكية ، استخدموا فى تقريرها أسلوب الازدواج المتناقض ، تعبيرا عن التخطئ والتردد فى تغيير مخططات النظام القائم المرتبط بالاستعمار الأمريكى والغربى . ويتضح ذلك فى أن الحكومة المصرية عرضت المعاهدة المصرية الاسرائيلية على ما يسمى « مجلس الشعب » ، لكن بطريقة أتاحت القول بأنها لم تعرضها عليه ! كيف حدث هذا الازدواج المتناقض ذاتيا ؟! حدث بأن الحكومة جمعت « مجلس الشعب » مع « الأمانة العامة للاتحاد الاشتراكى » وعرضت عليهم النص الرسمى للمعاهدة ، فأعلنوا موافقتهم عليها بدون تحديدات إجرائية ، فاعتبرت « موافقة أدبية » كما قال وزير الخارجية إذ ذاك إسماعيل فهمى — حيث كان يقال إن ذلك « المؤتمر المشترك » الذى جمع بين الجهتين المذكورتين لم يكن يملك صلاحيات دستورية لإقرار المعاهدة تشريعيا . فإذا كان ذلك صحيحا ، يكون معناه أن المعاهدة تعتبر فى الوقت نفسه كأن لم تعرض على « مجلس الشعب » . لكن كما قلت قبل ذلك ، فإن محاولة الجمع بين النقيضين أو إهدار مبدأ عدم التناقض . لا يمكن إلا أن تكون محاولة ذاتية تتنافى مع الواقع الموضوعى الذى لا يجتمع فيه النقيضان ولا يهدر فيه عدم التناقض . فمن حيث الحقيقة الموضوعية ، نجد أن هذا الازدواج ذاتى مصطنع يمكن حسمه منطقيا . ذلك أنه إذا كانت لائحته أو نظام « مجلس الشعب » تنص على ضرورة عرض المعاهدة على ذلك المجلس التشريعى كمجلس وباجراءات محددة لم تتوفر فى « المؤتمر المشترك » المذكور الذى اشترك فيه أعضاء المجلس . يكون معنى ذلك أن المعاهدة لم تعرض دستوريا على « مجلس الشعب » ومن ثم لم تحصل دستوريا على موافقة المجلس . أما إذا كانت لائحة نظام المجلس لا تستلزم ذلك ، فإن هذا يعنى أن موافقة أعضائه بدون تصويت إجرائى فى الاجتماع المشترك المذكورة تعتبر إقرارا صحيحا للمعاهدة . ومن ناحية أخرى ، فإذا كانوا قد حصلوا بواسطة « إدارة » مجلس الشعب بعد ذلك على إقرار إدارى باعتماد المجلس للمعاهدة تشريعيا — بناء على الموافقة الإجماعية عليها فى « المؤتمر المشترك » المذكور وعلى أساس ما تسمح به لائحة أو نظام المجلس — فإن ذلك يبين أنهم كانوا يتعمدون خلال فترة معينة ألا يحسموا موضوع المعاهدة ، أى كانوا يتعمدون أن يتركوا ثغرة تشريعية « حقيقية » تتيح لهم عند الضرورة خلال تلك الفترة إمكانية الطعن بعدم دستورية اعتماد المعاهدة . وهكذا نجد أنه رغم تمويهات الازدواج وألاعيب عدم التحديد ، فإن الموقف الواقعى فى أى حالة من الحالات المذكورة ، يعتبر موقفا قابلا للتحديد الموضوعى — بما فى ذلك تحديده كموقف يعتمد التحايل وعدم التحديد !

وبأسلوب الازدواج المتناقض أيضا ، تضاربت فى هذا الموضوع بيانات قائد الجيش المصرى وغيره من المسئولين العسكريين . وكذلك بيانات وزير الخارجية وغيره من المسئولين المدنيين . فأعلن بعضهم أن المعاهدة المصرية الاسرائيلية تعتبر معاهدة « سياسية » و « غير عسكرية » ، بينما أعلن آخرون أنها تعتبر معاهدة « عسكرية بحثة وغير سياسية » ! لكن رغم محاولات الازدواج والتناقض الذاتى هذه ، فالحقيقة الموضوعية هى أن المعاهدة المذكورة تعتبر من حيث بنودها وإجراءات ومسئوليات عقدها ، معاهدة سياسية وعسكرية معا — فضلا عن أن التمايز بين التحديدين السياسى والعسكرى لا يصل فى معظم الحالات إلى درجة التناقض أو عدم الاجتماع . وفى ذلك أيضا ، نجد أن ممارسة التناقض الذاتى هى نوع من المغالطة أو ممارسة الخطأ ، بينما الواقع الموضوعى لا يحظى ولا يتناقض ذاتيا . فإذا كان الشخص الكاذب أو الجاهل يستطيع أن يقول مثلا إن ٢ + ٢ = ٥ ، فإن الواقع الموضوعى يستحيل أن « يقول »

ذلك أو ما يشبه ذلك . وإذا كان من الممكن أن يتوهم شخص ما أن وجهي العملة هما وجه واحد وليس وجهين نقيضين . فالواقع الموضوعي يخلو من الأوهام

ومعنى ذلك . أن صانعي الأوهام والتناقضات الذاتية يستطيعون أن يصنعوا في الواقع الموضوعي عملة متناقضة ذاتيا . من حيث أن وجهها الأول يتناقض تركيبيا (أى لا يتسق) مع وجهها الثاني : كأن يعبر وجهها الأول مثلا عن خمسة قروش بينما يعبر وجهها الثاني عن عشرة قروش . لكنها في هذه الحالة ستعتبر عملة مزيفة أو فاسدة . أى يجب رفضها واقعا كعملة لأن وجهيها لا يشكلان وحدة صحيحة . وإذا تأملنا هذا المثال جيدا . سنلاحظ أنه لم تكن مصادفة أن متخصصي وزبانية اللاعقل والتخليط والاتحاد الذين يصنعون الأوهام الذاتية والتناقضات الذاتية . يركزون أقصى جهودهم على صناعة ونشر ظواهر وأنماط الازدواجيات اللامنتطقية والتوليفات المتناقضة وحتى في مجال الفساد والافساد . يركزون اهتمامهم مثلا على نشر ظاهرة « أشباه الرجال » (وأيضاً أشباه النساء) بكل المعاني المتنوعة لهذا التعبير شكلا وموضوعا . وماديا ومعنويا . وهذه الظاهرة المعادية للعقل والمنطق بقدر معادتها للأخلاق . هي التي دفعت أحد الديمقراطيين المصريين السابقين إلى أن يعبر عن استكباره لها بكلمة الادانة المعروفة : « يا أشباه الرجال ولا رجال » !

الأسلوب الثالث

بعد أسلوب التخليط المزدوج وإهدار مبدأ عدم التناقض . ننتقل الآن إلى أسلوب إهدار التقسيم التناقضي الرئيسي أو المفيدة بالدخول في متاهات التمايزات الثانوية أو التافهة .

ومن أوضح الأمثلة التي تعبر عن ذلك . ما نشرته الصحف أخيرا عن موقف البوليس البريطاني من المتظاهرين ضد أنور السادات أثناء رحلته إلى لندن بعد عقد المعاهدة المصرية الاسرائيلية الأمريكية (عام ١٩٧٥) . فقد طلب الفلسطينيون والسوريون في لندن تصريحا بالتظاهر أثناء موكب السادات للتعبير عن الاحتجاج على المعاهدة . بينما طلب بعض الاسرائيليين تصريحا بالتظاهر ضد المعاهدة أيضا ! ولما كان البوليس البريطاني يأخذ بنظام تصانيفي معين . هو تصنيف مواقف التظاهر إلى قسمين فقط ، هما « مع » أو « ضد » . بغض النظر عن « مع ماذا » أو « ضد ماذا » . فقد وضع المتظاهرين الفلسطينيين والسوريين مع المتظاهرين الاسرائيليين في « فئة » واحدة هي « فئة ضد » . وأصدر لهم التصاريح بحيث يجتمعون معا في مكان واحد ! والتقطت الصحف المصرية هذه « التصنيفة » التي صنعها البوليس البريطاني من أجل العالم العربي . فأخذت تطبل وتزمر حول « اتفاق » الفلسطينيين والسوريين والاسرائيليين ضد أنور السادات !

ولا شك أن ملفات البوليس البريطاني تستطيع أن تستخدم طريقة « مع » أو « ضد » هذه في تصنيف أو إعادة تصنيف البشرية كلها في أي اتجاه تريده مراكز الثورة المضادة العالمية ، لابرز أي « اتفاقات » عرضية تخفي التعارضات الجوهرية الأكبر والأخطر ، ولابرز أي « تمايزات » ثانوية تخفي الاتفاقات الجوهرية الأكبر والأخطر . فإذا كانت ملفات البوليس البريطاني قد جعلت السادات معيارا لتصنيف « الاتفاقات » و « التعارضات » ، فمن الممكن أيضا أن نجعل مثلا الوقوف « ضد » الأوبئة أو « ضد » الحشرات الضارة معيارا لتصنيف مواقف البشر . ومن المؤكد أنه في هذه التصنيفات سنجد أن الأغلبية أو الكثيرين من القتل والمجرمين والخونة وأعداء المجتمع يقفون في نفس الجانب الذي يقف فيه المدافعون عن إنسانية الانسان ! وقبل أن ينتقل النظام العسكري القائم في مصر إلى مراحل التمويه المناق في الارهاب ، كانت أجهزة عبد الناصر تتصرف بطريقة مشابهة إزاء السياسيين وغيرهم من العناصر المطلوب تصفيتهم أو ترويضهم . فقد كانت تسجن وتعتقل . ليس فقط السياسيين الذين ينسبون إلى ما يسمى اليمين وما يسمى اليسار وما بينهما ، بل وأيضا بعض الرأسماليين وبعض النقابيين وبعض الفاسدين ومحترفي الاجرام الخاص

وقوادى النساء (لأنهم كانوا مستقلين عن الأجهزة السرية الجديدة !) وتجار المخدرات ومحترفي الرشوة ، وغيرهم من عناصر الفساد والجرائم اللعين كانت الأجهزة الجديدة للتخطيط الإجرامى الحكومى تريد « تأميم » نشاطهم أى ترويضهم على العمل لحسابها أو تحت تحكمها ! وكان عملاء الناصرية يستخدمون نفس أسلوب البوليس البريطانى . فيعتبرون كل هذه الترويعات تبع فئة واحدة ، هى الفئة التى « ضد » النظام ، ومن ثم يعيرون على اليساريين أنهم مسجونون أو معتقلون « مع » اليمينيين . ويعيرون على السياسيين عموماً أنهم مسجونون أو معتقلون « مع » محترفي الفساد والجرائم ! لكن الموقف السياسى الصحيح منطقياً فى مقابل ذلك ، هو الموقف الذى لا يهدر مبدأ عدم التناقض بهذه الطريقة أو تلك . وهو أيضاً فى مثل هذه الحالات الخادعة المضللة ، الموقف الذى لا يتجاهل « المعايير » التصنيفية الثانوية والعرضية التى تستهدف الخداع والتضليل . ولكن يستكملها استكمالاً تبصيرياً فاضحاً بالمعايير الرئيسية الجوهرية . (هذا ويجب ألا يخفى علينا أن « ضد » و « مع » يعتبران عكسين أى قطبين تناقضيين وليسوا نقيضين كليين . حيث أن نقيض « ضد » هو « لا - ضد » ، بينما نقيض « مع » هو « لا - مع » كما سأوضح . لكن الفرق هنا يمكن تجاهله .)

وعلى كل حال ، فهذا الأسلوب من أساليب منطق الثورة المضادة الذى يفرض مبادلة بين بديلين يعبران عن تمايز أو تحديد تناقضى عرضى أو ثانوى جداً ، يُستخدم كثيراً فى عديد من المجالات الأخرى التى تُصنع أو يعاد تشكيلها وصياغة معالمها بحيث تخضع لتقسيمات تناقضية ثانوية أو ثانوية جدال وبدرجة التفاهة أحياناً . وقد يصل الطرفان المستخدمان فى هذا الأسلوب إلى درجة التمايز الواسع أو التعاكس - ولكن من منظور آخر يشكل مجالا ثانوياً بالنسبة للمنظور التناقضى الرئيسى . من ذلك مثلاً ، فرض المفاضلة بين التبن والماء - أى بين الموت جوعاً والموت عطشاً (بدلاً من الموت والحياة) - فى ثنائية حمار الفيلسوف بوريدان Buridan (وهو حمار افترضوا أنه حرم من الغذاء ومن الماء ثم قدم إليه التبن والماء منفصلين بعيدين على مسافة واحدة ، فعجز عن الاختيار !) . لكن قد يصل الأمر أيضاً إلى طرح بديلين أو نقيضين شكليين (أى يكادان يكونان غير متمايزين) ، لفرض المفاضلة بينهما بطريقة المفاضلة بين « الرمضاء » و « النار » . وهذا يشبه إعطاء حق المفاضلة لسجين عاجز عن التصرف ليختار لنفسه زنزانة من زنزانتين (يمكن اعتبار كل منهما يمين أو يسار الأخرى) ، لا تعتبران بديلين أو نقيضين إلا من حيث التعدد لأنهما لا تتمايزان فى أى شيء ، وذلك بدلاً من المفاضلة بين الحرية والسجن ، أو بين الحقوق والامكانيات الأكثر والحقوق والامكانيات الأقل ، الخ . وهذا المثال يوضح أن مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو » ، يمكن أن يستخدم بطريقة شكلية تماماً ، أى للتعبير عن تمايز غير مفيد أو عن مجرد تمايز عددى فقط ، مما يعنى إهدار ذلك المبدأ المنطقى واقعياً .

أما من حيث استخدام أسلوب « إما .. أو » بطريقة التخليط فى التصنيفات أو الثنائيات التناقضية ، فإنه يصل أحياناً إلى درجة انقلابية ! من ذلك مثلاً التعبيرات المستخدمة فى الطب عما يسمى « الأورام الحميدة » و « الأورام غير الحميدة » ! وأصيل هذه التسميات أن الورم السرطانى وما يشابهه يعتبر « ورماً خبيثاً » ، ومن ثم اعتبروا بنقيضه من الأورام الأخرى « ورماً حميداً » بدلاً من أن يعتبروه « غير خبيث » ! ثم ارتجع هذا التصنيف الثانى الخاطيء ارتجاعاً انقلابياً أكثر خطأً ، فاعتبروا السرطان وأشباهه أوراماً « غير حميدة » فى مقابل تلك الأورام الأخرى « الحميدة » !

وفى هذا التخليط ، نجد عدة أنواع متداخلة من الخطأ المنطقى ، هى كما يلي : أولاً ، استخدام نقائص جزئية (خبيث وحميد) بدلاً من النقائص الكلية (خبيث أو غير خبيث) . وثانياً ، الخلط بين ثنائيتين تناقضيتين مختلفتين ، هما ثنائية الخبيث ونقيضه وثنائية الحميد ونقيضه . (وهذا الخلط يشبه النظر إلى أحد الرجال مثلاً من زاوية ثنائية « النساء والانساء » ، بدلاً من النظر إليه من زاوية ثنائية « الرجال والارجال ») . وثالثاً ، اعتبار ما هو غير خبيث

حميدا . مع أن هذا خطأ علمي وطبي أيضا . لأن كل الأورام تعتبر مرضية (من المرض) أو على الأقل مرفوضة ، ولا يُحمد منها أى ورم مهما كان (إلا بطريقة حمد الله الذى لا يحمد على مكروه سواه !) .

وكما قلت ، فإن أسلوب استخدام مبدأ « إما ... أو » فى المنطق المقلوب للديماجوجية العلمية ، لا يقتصر على تقديم البدائل أو النقائص الشكلية أو شبه الشكلية التى ينطبق عليها قول الشاعر « كالمستجير من الرمضاء بالنار » . لكن هذا الأسلوب يعتمد أيضا على إبراز تمايزات حقيقية ولكن ثانوية غير مفيدة (مثل ثنائية الموت جوعا والموت عطشا^(١)) وغيرها من ثنائيات ينطبق عليها قول الشاعر: « تعددت الأسباب والموت واحد » . وذلك من أجل الانحراف باتجاهات التصنيف التافضى ومن ثم الانحراف باتجاهات التحديد الإدراكي والسلوكي إلى معايير ومنظورات وزوايا تخدم أهداف الثورة المضادة المعادية للإنسانية البشر . أو على الأقل لا تخدم أهداف الثورة الإنسانية .

من ذلك مثلا ، اهتمام أجهزة الديماجوجية المخططة علميا بإبراز خطر « الحرب النووية » ، فى اتجاه تصنيف البشرية من ذلك المنظور^(٢) . لكن المسألة فى هذا الموضوع هى كما يلي :

أولا — أن البشرية تعاني فعلا وبشكل مستمر ومتزايد ، تدهورا تدميريا أشد وأنكى من الدمار النووى ، رغم أنه موزع بشريا ومكانيا وزمانيا لأخفاء مدى خطورته الفعلية ولأخفاء مسئولية صانعيه .

وثانيا — أن موضوع « الحرب النووية » تحول إلى عملية ابتزاز ذهني ، أى من النوع التخطيطي الذى يستخدمه زبانية الاجرام الطبى والتخطيط الذهنى المتخصص وليس من نوع ابتزازات اللصوصية والقرصنة . وهذا يعنى أن سياسة الابتزاز بالخطر النووى ليست فى الحقيقة عملية تهديد أو مساومة قابلة للحساب والمواجهة المنطقية . وليست عملية ابتزاز يمكن إنهاؤها بصفقة معينة على غرار قرصنة الطائرات والبنوك وما إلى ذلك . ولكنها تحولت إلى عملية تدهورية تخطيطية تنزلق بدون حدود منطقية تحكم انزلاقها المستمر الذى يدفع المجتمعات والنظم والأفراد بقوة الرعب الحيوانى اللاعقل والإلإرادى إلى الخضوع لخططات التخطيط الذاتى والتبادلى ، فى منحدر بدون قاع .

وثالثا — أن المسألة هى أن التراجع أو الخضوع إزاء ابتزاز ذهني من هذا النوع التخطيطي المتسلسل تسلسلا مستمرا ومتزايدا ، إنما يعنى طمأنة جزارى البشرية ومحترفى ابتزازات التخطيط وصناعة التدهور واللاعقل ، ومن ثم تشجيعهم على ارتكاب المزيد من جرائم التخطيط الشامل وإغراق البشرية فى المزيد من طوفانات الدمار والخراب والتدهور بدون قنابل نووية . بل قد يؤدي شعورهم بالنجاح فى ابتزاز البشرية بالسلح الذرى ، إلى استخدام ذلك السلح فعلا بطريقة أو بأخرى ، لتحقيق المزيد من التخطيط واللاعقل تحت ابتزاز التكرار والمضاعفة !

ورابعا — أن المسألة — بالإضافة إلى ذلك كله وبغض النظر عن ذلك كله — هى أيضا مسألة تحديد زاوية التصنيف التناقضى . فإذا جعلنا حكاية « الخطر النووى » معيارا لتصنيف البشر والقوى السياسية والاجتماعية ، فسيكون معنى ذلك أن تقف حفنة من قراصنة الابتزاز النووى من الفاشمين الحمقى أو الانتحاريين المزعومين وأدعياء الجنون السياسى ، يلوحون فى وجه البشرية كلها بالأسلحة النووية ! وهذا يعنى أن بقية قوى التدهور والاجرام أو العداء للبشرية ، أى بقية قوى الثورة المضادة والافساد واللاعقل بمختلف تنوعاتها ، سيقفون إزاء ذلك فى « جبهة واحدة »

(١) يجب ألا يسي أنه فى حالات معينة فإن الفرق التام بين الموت جوعا والموت عطشا (وكذلك أى فرق ثانوى مشابه) . قد يصح من منظورات أخرى ذا قيمة جوهرية خاصة . فمثلا الشخص الذى ينتظر إغدا ما . يمكن أن يفلت من الموت إذا تعرض للموت جوعا . لأن هذا النوع من الموت يستغرق عدة أسابيع . بينما الموت عطشا لا يستغرق إلا عدة أيام .

(٢) كما عرفت من بعض المصادر الخارجية . أصبح أن السلح الحقيقى الأقدر الذى يغطيه التهديد بالخطر النووى . هو تكنولوجيا التحكم الإشعاعى من البعد — ويشمل التحكم فى البشر (بما فى ذلك التحكم الإشعاعى الذهنى) وليس فقط فى الأسلحة ووسائل القدرة . تكنولوجيا التحكم الإشعاعى من البعد (خصوصا باستخدام الأقمار الصناعية) . يمكن أن تمنع البشر أو الأجهزة الالكترونية من إطلاق الأسلحة النووية . ويمكن أن تعبر مسارها . وحكاية البرماج الذى يسميه ريجان « حرب الكواكب » . ليس إلا محاولة متأخرة للوصول إلى إمكانيات إشعاعية أقوى . يستطيع مواجهة أو الافلاس من التعرق الإشعاعى السوفيسى الذى يستخدمه الأقمار الصناعية

مع ضحاياهم وهم أغلبية البشر ، « ضد » الحفنة المذكورة من زبانية الابتزاز النووى ! وهذا تصنيف ثورى مضاد نموذجى حقا ! إذ هل يمكن أن تحلم الثورة المضادة بأكثر من أن تفرض على البشرية تصنيفا تناقضيا يضع الجزارين « الفعليين » مع ضحاياهم « الفعليين » فى فئة واحدة ، « ضد » خطر « محتمل » ؟! أعتقد أن التحديد المنطقى بهذا الشكل ، يوضح أن الفرق كبير وهائل جدا بين مراعاة الخطر النووى ومحاولة تجنبه والتصرف لحفض أو تصفية احتمالاته ، وبين تحويله إلى معيار للتفكير والسلوك ومعيار لتصنيف المواقف .

وفى مصر مثل شعبى ذو اتجاه خاطئ يعبر عن « فوائد » المبالغة فى الخوف فيقول : « امشى سنة ولا تخطى قناه » — مع ملاحظة أن القناة فى الريف لا يزيد اتساعها عن متر ! ومعنى هذا المثل أن يتعرض الانسان لخسائر فعلية أكثر ولأخطار أكثر ، من أجل أن يتجنب احتمالات أصغر للخطر .

والخلاصة أن هؤلاء الذين يستخدمون مبدأ « إما ... أو » فى تحديد السؤال الابتزازى القائل : « هل أنت مع الحرب النووية أم ضد الحرب النووية ؟ » ، إنما يستهدفون بذلك إخفاء الاستقطاب بين صانعى الارتقاء المدافعين عن إنسانية الانسان وصانعى التدهور واللاإنسانية ، واستبداله باستقطاب ثانوى بين أعداء وأنصار الحرب النووية . ولهذا فإن أجهزة الديموجاجية العلمية والتخليطية المخططة ، تهتم كثيرا بتأكيد وتعميق حكاية « الرعب النووى » و « الخطر النووى » . بل إنها تجعل ذلك وسيلة لمزيد من تنشيط الابتزاز النووى بنشر التسليح النووى . ومن ثم زيادة الأخطار النووية بحجة مواجهة الخطر النووى !

ونقف هنا قليلا لتوضيح معنى الرئيسى أو الجوهرى essential والثانوى أو غير الجوهرى .

الرئيسى والثانوى

من المهم أن ننتبه هنا إلى أن وصف تصنيف ما بأنه « ثانوى » أو « غير جوهرى » ، لا يعنى إطلاقا التقليل من قيمة معيار أو منظور ذلك التصنيف . لأن كلمة « ثانوى » أو « غير جوهرى » تستخدم هنا بالمعنى المنطقى للتعبير عن عدم أولوية الترتيب النسبى للتحديدات . وكما يتضح فى أصلها اللغوى العربى والأفرنجى ، فهى تعنى « المرتبة الثانية » أو عموما « المرتبة التالية » . فى مقابل « المرتبة الأولى » ، من حيث ترتيب العناصر أو المعالم المطلوب تحديدها فى سياق معين . (وهذا واضح أيضا فى الجذر اللاتينى لكلمة principal وهو principis ومعناه « الأول ») . ولهذا ، نجد أن التحديد الرئيسى أو الجوهرى لا يمكن منطقيا إلا أن يكون واحدا . لأنه يعنى « التحديد الأول » ، بينما التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية يمكن أن تتدرج وتتعدد إلى أى عدد من الأعداد « التالية » . والتحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى ، هو التحديد الذى يستطيع أن يعبر عن التمايزات أو نقاط التحديد « الأهم » أو « الأكبر » لموضوعه فى سياق معين . ومن ثم يعتبر التحديد المحدد لموضوعه (بكسر الدال) ، أى يعتبر نسبيا وفى ذلك السياق : التحديد الفارز أو الجامع المانع . أما التحديد التناقضى الثانوى أو غير الجوهرى ، فهو أى تحديد آخر للموضوع لا يعبر عن تمايزاته أو نقاط تحديده الأهم أو الأكبر فى ذلك السياق . ومن ثم لا يستطيع أن يحدد الموضوع تحديدا فارزا أو جامعا مانعا فى ذلك السياق ، بل يكون هو نفسه متحددا بـ وتابعا لـ التحديد الرئيسى أو الجوهرى .

وهذه هى القواعد المنطقية لأى تحديد تصنيفى صحيح ، سواء كان تحديدا من نوع التقسيم التناقضى أو تحديدا لا يبدأ بالتقسيم التناقضى المباشر . فإذا حددنا مثلا الكائنات الحية بناء على وزنها ، فإن هذا التحديد لن يكون خاطئا ، ولكنه يكون ثانويا من حيث التعبير عن تماثلاتها ولا تماثلاتها . ذلك أننا نجد فى هذه الحالة أن « فئة » الستين كيلو جراما مثلا ، ستضم بعض آدميين مع بعض العجول والحمير والخنازير ، الخ ، بينما « فئة » المائة كيلو جراما مثلا ستضم بعض آدميين مع بعض البقر أو الجاموس ، الخ . ومن ثم لن يوضح لنا هذا التصنيف أى صفات أو تمايزات وتشابهات مفيدة ، إذا أردنا تحديد تنوعات المجموعات والأفراد من الكائنات الحية . لكن رغم ذلك ، يمكن

في سياق آخر. أن يكون معيار الوزن هو المعيار الحاسم والأهم، أي الرئيسي والجوهري، وهذا يحدث مثلا في بعض حالات زيادة الحمولة في الطائرات. حيث يكون التحديد الفارز أي الجامع المانع هو « مقدار الوزن »، بغض النظر عن صفات « الموزون ». أما إذا أردنا تصنيف الكائنات الحية تصنيفا يحدد بأقصى درجة ممكنة تمايزاتها وتشابهاتها وصفاتها وخصائصها، فإن التحديد التصنيفي الرئيسي أو الجوهري الذي يحقق هذا الغرض، هو تحديدها تصنيفيا بالطريقة المعروفة في علوم البيولوجيا، للوصول إلى أجناسها وأنواعها وفصائلها، الخ.

وهكذا يتضح لنا أن التمييز بين الرئيسي أو الجوهري في مقابل الثانوي أو غير الجوهري في معايير أو منظورات أو مجالات التحديد والتصنيف، هو تمييز نسبي مقارن يتحدد بناء على سياق الموضوع، أي بناء على معيار أو منظور أعلى للتحديد (حيث نجد في المثال المذكور أن منظور حمولة الطائرة مثلا يجعل منظور الوزن هو الرئيسي). ولهذا، فإن نفس المعيار أو المنظور التصنيفي يمكن أن يكون رئيسيا جوهريا في سياق أو مجال معين، أو من معيار أو منظور أعلى معين، بينما يكون ثانويا غير جوهري بل وربما بدون فائدة تحديدية في حالات أخرى.

ومعنى ذلك، أنه يجب — ليس فقط أن نميز منطقيا بدقة بين التحديد الرئيسي أو الجوهري أو الأول وبين التحديدات الأخرى الثانوية غير الجوهرية المتعددة — بل وأيضا أن نلاحظ النسبية المقارنة لهذه الثنائية، فميز بدقة بين سياقات أو معايير ومنظورات التصنيف التي تتحدد بها كل ثنائية من ثنائيات الرئيسي أو الجوهري والثانوي أو غير الجوهري. لكن مع ذلك، فإن تعدد السياقات أو المعايير والمنظورات ومن ثم تعدد ثنائياتها، يجب ألا ينسينا أنه بالنسبة لمعظم الظواهر والموضوعات أو الكيانات الأخرى، يوجد في معظم ظروف وشروط التحديد المنطقي ما يمكن اعتباره « المعيار » الأعم أو الأعلى أو « المنظور » الأعم أو الأعلى. ومن ثم تعتبر ثنائيته عن الرئيسي والثانوي أو الجوهري وغير الجوهري هي الثنائية الأعم أو الأعلى. وبتطبيق ذلك على موضوع التحديد التناقضي، نجد أن ذلك المعيار أو المنظور سيعتبر هو « الـ » جوهري عموما وليس فقط رئيسيا أو جوهريا في سياقات معينة، ومن ثم سيعتبر التحديد التناقضي من زاويته هو التحديد التناقضي الرئيسي أو الجوهري عموما وليس فقط رئيسيا أو جوهريا في سياقات معينة.

من ذلك مثلا، أن المعيار أو المنظور الأعم أو الأعلى لتحديدات الوجود البشري الاجتماعي والفردى، هو معيار أو منظور تطور المجتمع البشري أي اتجاه حركة المجتمع. ومن ثم يكون التحديد التناقضي الرئيسي أو الجوهري للوجود البشري هو الذي يتحدد من زاوية هذا المعيار أو المنظور. وتطبيقا لذلك، نجد أن التناقض الرئيسي أو الجوهري والأعم أو الأعلى للوجود البشري، هو التناقض بين تطور حركة المجتمعات في اتجاه الارتقاء أي العقل والتوير وإعادة الانسانية، وبين تطورها أو حركتها في اتجاه التدهور أي اللاعقل والتجهيل وتفاقم اللاإنسانية. وهذا يعني باختصار، التناقض بين العقل واللاعقل. وواضح طبعاً أن عبارات التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي، تستخدم هنا بمعانٍ محددة لتحديدات منطقية تختلف تماما عن المعاني السياسية الشائعة.

بعد هذا التوضيح، نرجع الآن إلى موضوع الاستخدام الخادع لمبدأ الثالث المرفوع لاهدار التحديدات التناقضية الرئيسية أو الجوهرية.

مرة أخرى عن الأسلوب الثالث

السؤال الذي يقول: « هل أنت مع الحرب النووية أم ضد الحرب النووية؟ »، هو كما قلت سؤال يستخدم تحديداً تناقضياً ثانوياً أي غير جوهري لتصنيف أو فرز البشر. وبديى أن هذا لا يعنى أن موضوع الحرب النووية

هو في حد ذاته موضوع ثانوى أو ضئيل القيمة ، ولكن يعنى أنه ليس — ويجب ألا يكون — المحدد (بكسر الدال) الأول تمايزات وتشابهات أو خصائص ومواقف المجتمعات والأفراد . إنما هو على العكس موضوع يخضع في سياق تحديدات الوجود البشرى الاجتماعى والفردى ، لثنائية الارتقاء والتدهور ، أى العقل واللاعقل . ومعنى ذلك أن تصنيف البشر تناقضيا إلى ارتقائين أو عقلانيين أى ثورين إنسانيين في مقابل التدهورين أو اللاعقليين أى اللاتورين اللإنسانيين ، هو التصنيف التناقضى الذي يجب أن يحكم تحديدات ظاهرة الخطر النووى ويحكم تصنيفه التناقضى التابع

أو الثانوى . وعلى غرار ذلك أيضا يتحدد الموقف المنطقى الصحيح من أسئلة السفسطة والتلاعب المنطقى بالمبادلات التناقضية المشابهة ، مثل : « هل أنت مع الوحدة القومية أم ضد الوحدة القومية ؟ » . (وأكرر التنويه هنا إلى أنه من حيث النقيضين الكليين فإن نقيض « مع » هو « لا — مع » ، بينما نقيض « ضد » هو « لا — ضد » كما سأوضح لكن يمكن تجاهل هذه الفروق مؤقتا .) . ذلك أن « الوحدة القومية » هى في حد ذاتها هدف من الأهداف التى يجب المحافظة عليها . لكنها في مجال التحديد ، ليست الموضوع المحدد (بكسر الدال) لخصائص ومواقف وتحركات المجتمع والأفراد في بلد ما . فالتحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى بين الارتقاء العقلانى والتدهور اللاعقل ، هو الذى يحدد موضوع الوحدة القومية ، أى هو الذى يدعم أو يهدم الوحدة القومية .

وإذن فإذا قلنا إن الحصان يجب أن يوضع أمام العربة لأنه هو الذى يحدد حركة العربة وليست العربة هى التى تحدد حركة الحصان ، لا يكون معنى ذلك بالضرورة أن الحصان أكثر أهمية أو أكثر قيمة من العربة ، إذ قد يجوز أن يكون الحصان هزيبا ضئيل القيمة وأن تكون العربة من نوع فاخر تحمل ركابا أو أشياء عظيمة الأهمية والقيمة . ومع ذلك ، فمن حيث ترتيب التحديدات التى هى هنا تحديدات حركة العربة — يكون الحصان هو الرئيسى أو الجوهرى ، إلى درجة أن إلغاءه يمكن أن يلغى موضوع التحديد هنا وهو حركة العربة ! وهكذا نجد أن الديماجوجية العلمية حين تستخدم أسئلة السفسطة والتلاعب المنطقى في فرض مبادلات تناقضية مضللة من هذا النوع ، إنما تضع بذلك العربة أمام الحصان ، أى تضع التحديد الثانوى أو غير الجوهرى — حتى لو لم يكن تحديدا خاطئا أولا منطقيا من حيث الشكل — فوق التحديد الرئيسى أو الجوهرى .

يقولون في مصر مثلا : « هل أنت مع الوحدة الوطنية أم ضدها ؟ فإذا كنت مع الوحدة الوطنية فيجب ألا تفرق صفوف الأمة بفضح جرائم نظام الحكم القائم » ، الخ . ومعنى ذلك عمليا ، تدعيم التحكم العسكرى ونظام الاجرام والرعب السرى الشامل والافساد السرى الشامل ، الذى يحقق مخططات تحطيم الكيان الاجتماعى والفردى للمصريين وإغراقهم في التدهور واللاعقل والتجهيل وفي الضياع المادى والمعنوى والذهنى . كل ذلك بحجة المحافظة على « وحدة وطنية » شكلية لمجتمع يتهرب ويتآكل باستمرار متزايد ، كالثمرة المفرغة التى تأكل الحشرات جوفها ولا تترك منها سوى القشور الظاهرية ! وهذا يعنى أن يفقد المصريون حتى آدميتهم ، وليس فقط وحدتهم الوطنية .

وبنفس طريقة السفسطة المضللة هذه ، كانوا يقولون في لبنان مثلا : « هل أنت مع تقسيم لبنان أم ضد تقسيم لبنان ؟ فإذا كنت ضد تقسيم لبنان ، فيجب أن تتجنب الخلافات مع القوى اليمينية أو مع القوى اليسارية ، أو مع المسيحيين أو مع المسلمين » ، الخ . لكن النظر إلى المشكلة من زاوية هذا التحديد التناقضى ، لم يؤدى إلى خدمة مصالح ما يسمى اليمين والرجعية ولا ما يسمى اليسار والتقدمية ، ولا مصالح المسيحية ولا مصالح الاسلام ، ولم يؤدى إلى تقسيم لبنان ، بل أدى إلى تمزيقها وتفتيتها وسحقها أرضا وبشرا واجتماعيا وفرديا وماديا ومعنويا . أى أدى إلى تحطيم وخراب الأرض اللبنانية ومن عليها وما عليها ، لمصلحة مخططات التدهور واللاعقل والتجهيل ، وليس لمصلحة أى قوة ذات حد أدنى من الانسانية . ذلك أن لبنان كانت هى البديل الوحيد في العالم العربى ، لفلول الثقافة العقلانية والتويرية التى سقطت رايتها في مصر ، تحت حوافر العسكرية التى تفاقمت بالدهائية الدينية .

والمهم أن البدء بتحديد المشكلة من زاوية الخوف من انقسام لبنان ، تحول الى تبرير تدهورى . أدى إلى أن لبنان : لا هو انقسم ولا هو استطاع حتى أن يحافظ على الحد الأدنى من بقائه ككيان وعلى إنسانية أبنائه كآدميين ! ولو كانوا قد بدأوا بتناول المشكلة بمعيار أو منظور مقاومة قوى اللاعقل . لكانوا قد اتجهوا عمليا إما إلى تحقيق وحدة حقيقية للبنان تحكمها الاتجاهات المناصرة أو غير المعادية للعقلانية ، وإما إلى الاتفاق على أنسب تقسيم يرتكز على أساس القبول العملي للانقسام de facto ، مع عدم تكريسه بطريقة تلغى الامكانيات الواقعية لاعادة توحيد لبنان في المستقبل . وقد كان هذا يعنى تقسيم لبنان تقسيما تهاديا تصالحيا ، من أجل إعادة توحيد بعد ذلك ، وليس فقط من أجل إنقاذه من طوفانات الدم والحرب والضياع . أما « أعداء الانقسام » في لبنان ، فإن جمعياتهم — إذا صدقنا أنهم كانوا خائفين حقا على لبنان — تذكرنا بالمثل المصرى القائل : « القطة من خوفها على ولادها تاكلهم » !

وقبل الانتقال من هذا الموضوع . يمكن أن نتأمل هنا بعض الأمثلة الأخرى الأبسط ، عن أسلوب استخدام المعايير أو المنظورات الثانوية غير الجوهرية لتغطية وتطمس التمايزات والتناقضات الأهم .

من ذلك مثلا . النظام الذى كان متبعاً في تصنيف البطاقات الشخصية في مصر حتى بداية الخمسينات ، والذى كان يقسم العاملين من غير الموظفين الحكوميين إلى عمال بأجر وأصحاب عمل ! وبموجب ذلك التصنيف . كان مديرو أكبر الشركات والمشروعات الذين يتقاضون آلاف الجنيهات يوضعون في « فئة » واحدة مع أفقر عمال اليومية الذين يتقاضون عدة قروش في اليوم ، بينما كان أصحاب الملايين أو أصحاب مئات الآلاف يوضعون في « فئة » واحدة مع فقراء البقالين أو أصحاب عربات الكارو ! وبهذا الأسلوب في الاهدار الواقعى لمبادئ الهوية وعدم التفاضل ، يمكن تصنيف المواطنين — بل ومجموع البشر — بناء على معايير ثانوية مثل : « نوع ملابسهم » ، أو « موقفهم من لحم الخنزير » ، أو من حيث « أداء الصلاة » . الخ .

واستخدام هذا الأسلوب في سفسطات إهدار المنطق . يمتد إلى أخطر القضايا والمناقشات ، خصوصا في الصحافة الديماغوجية ووسائل الاعلام الديماغوجية . فقد حدث مثلا أثناء إثارة مشكلة التعذيب وجرائم القتل التى تعرض لها المسجونون والمعتقلون السياسيون وضحايا الاضطهاد والتكيل في مصر ، أن أحد عملاء السفسطة الغوغائية كتب في هذا الموضوع . فلم يجد ما يقوله ضد زبانية القتل والتعذيب والارهاب ومن أجل ضحاياهم ، إلا قوله إن هذه الجرائم تحول الضحايا إلى « مشهورين يكسبون عطف الرأى العام » ! ومن هذا المنظور . تختفى المشكلة المذكورة وتحل محلها مشكلة صناعة الشهرة . وعلى غرار ذلك ، يهتمون في المجتمعات البرجوازية باصطناع العديد من الموضوعات الثانوية المختارة والمصاغة بدقة (بواسطة علوم وتكنولوجيا التحكم الذهنى والتميط الذهنى التخليطى) ، وذلك على أساس اتجاهاتها النظرية وتسلسلاتها التصنيفية وعلى أساس نجاحها في إثارة اهتمام أغلبية المجتمع رغم ثانويتها السطحية . وهكذا يطرحون تلك الموضوعات من حين لآخر بمختلف وسائل الاعلام والآثار ، كموضوعات للمناقشة أو للاستفتاء تخدم عملية تصنيف المجتمع بالطريقة المطلوبة التى تغطى وتطمس التمايزات والتناقضات المتعلقة بالمصالح الرئيسية الجوهرية للمجتمع . وهذا يتضح مثلا في استخدام موضوع « الطلاق » وموضوع « الاجهاض » وما إلى ذلك من موضوعات . كقضايا ومشاكل للخلاف والصراع والاستفتاء في بعض مجتمعات الغرب !

ويجب أن نلاحظ أن أجهزة الديماغوجية العلمية والتميط الذهنى التخليطى . تستخدم هذا الأسلوب في توجيه واصطناع تصنيفات الأوضاع العملية وليس فقط مواقف الادراك والتفكير . ويكون ذلك بمختلف وسائل التحكم في الواقع . وليس فقط التحكم في الذهن . فكما أن من الممكن أن تعيد تصنيف مجموعتين متخاصمتين من الناس وتجمعهم في مجموعة واحدة بمجرد إشعال حريق مثلا يهددهما معا بالخطر . كذلك تفعل الأجهزة الدولية والمحلية

للثورة المضادة اللاعقلية حين تقاوم الاستقطابات الارتقائية العقلانية باشعال « حرائق » و « أخطار » متنوعة . تعيد استقطاب البشر وتجمعهم « مع » اللإنسانيين صانعي التدهور واللاعقل . بحجة مواجهة أو مكافحة الخطر « العام » . بدلا من أن يتجمعوا ضدهم « ويحاصروهم في القطب المضاد . فظاهرة « التجميع المصطنع » أو « التوحيد المصطنع » هذه . إنما تعنى خلق قطب مصطنع ولكن مثير لاهتمام أغلبية المجتمع ، بحيث تنجذب إليه وتتجمع حوله معظم القوى والأفراد . من أنصار الارتقاء والعقل ومن أتباع التدهور واللاعقل . وهذا رغم أن الأهداف والمصالح الرئيسية الحقيقية . تقتضى استقطاب أغلبية المجتمع ضد أعدائه لتصفيتهم واستئصالهم . ويتضح ذلك مثلا في عملية وضع مجتمع ما على حافة خطر مباشر مرعب . أو إصابته بمجاعة فعلية تتخذ شكل الكارثة الطبيعية التى لا يتحمل مسئوليتها أحد . أو توريطه في حرب تبدو في نظر الأغلبية اضطرارية لا مهرب منها . الخ .

* * *

الفصل الثالث — الثالث اللامنطقي والثالث الممكن

استرجاع للأساليب الثلاثة

سأبدأ هنا بتكرار تحديد الأساليب الثلاثة للمنطق المضاد التي نكلمت في الصفحات السابقة عن اثنين منها . وذلك قبل الانتقال إلى الأسلوب الذي لم أتكلم عنه . وهو أسلوب القفز فوق الثانية التناقضية الضرورية أو التهرب منها باصطناع وسط أو ثالث لا منطقي .

فبالأسلوب الأول . هو أسلوب الخلط ومحاولة الجمع المزدوج بين النقيضين . بدون التزام مبدأ نفى النفي والتركيب المنطقي المتسق . أي باهدار مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومن ثم أيضا مبدأ الثالث المرفوع . إما ... أو ... ويمكن التعبير رمزيا عن هذا الأسلوب للمنطق المضاد كما يلي : ($a \cdot a$) . أو ($a \cdot b$) وأيضا ($a \cdot b$) أما الأسلوب الثاني الذي سنتناوله هنا ، فهو مقلوب الأسلوب الأول . بمعنى أنه يهدر مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو ... » بادعاء أو بمحاولة تجنب التحديد التناقضي الضروري . ومن ثم الوقوع ضمنا أو تصرّحا في ثالث لا منطقي . ويمكن التعبير رمزيا عن هذا الأسلوب للمنطق المضاد كما يلي : ($a \neq b$) وأيضا ($a \neq b$) . وأما الأسلوب الثالث للمنطق المضاد ، فهو أسلوب الاستخدام الخادع أو الخاطيء للتقسيم التناقضي ، بالتقاط تماثلات ولا تماثلات ثانوية لتغطية التماثلات واللاتماثلات الأهم ، أو باستخدام نقائص جزئية بدلا من النقائص الكلية . أو باستخدام بدائل وهمية أو بدائل غير متناقضة . أو غير ذلك من أشكال اصطناع المآزق التناقضية الخادعة أو الخاطئة . ويمكن التعبير رمزيا عن هذا الأسلوب المضاد كما يلي : ($a = b$ أو $b \neq a$) . أو ($a \cdot s$ أو s) . أو (a) إما b أو c . الخ . وفيما يلي توضيحات إضافية .

إن مبدأ التمييز المنطقي . وهو مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع الذي يقول $a = b$ أو $b \neq a$. يعني ببساطة أن أي تحديد يندرج تحت هوية أعلى . يجب : إما أن يماثل أو يساوي تحديدا معينا يندرج تلك الهوية الأعلى (إن لم يكن هو نفسه) . ومن ثم ينافي نقيضه الكلي الذي هو بقية التقسيم الذي يندرج تحت تلك الهوية الأعلى . وإما أن يخالف أي لا يماثل أو لا يساوي ذلك التحديد ومن ثم يماثل أو يساوي أو يدخل في نقيضه الكلي . ولا ثالث . لأن الهوية الأعلى المقسمة تقسيما تناقضيا كليا تستغرق كل ما يندرج تحتها . فمثلا أي لون من الألوان ، يجب أن يكون إما أبيض أو لا أبيض . لأن هوية « اللون » التي تشمل كل الألوان تنقسم بهذا التحديد التناقضي الثاني الكلي انقسامًا استغراقيا لا يسمح بثالث . ومثلا العملة النقدية المعدنية لها جانبان فقط . وجه أول ووجه ثاني . فإذا نظرت من بعيد إلى قطعة عملة مستقرة في مكان ما ، يمكن أن تقرر منطقيا أنها : إما موضوعة على وجهها الأول فيكون وجهها الثاني هو الأعلى ، وإما موضوعة على وجهها الثاني فيكون وجهها الأول هو الأعلى . ولا ثالث . لكن الأسلوب الأول للمنطق المضاد الذي يجمع أو يخلط بين النقيضين . يقول مثلا في هذا المثال : إن عدم تحدد أو عدم تمايز أحد الوجهين من بعيد مع ضرورة « اجتماع » الوجهين في العملة ، إنما يعني وحدة النقيضين ، ومن ثم يكون الوجه الأعلى للعملة هو وجهها الأول وهو أيضا وجهها الثاني ! أما الأسلوب الثاني للمنطق المضاد الذي يهدر التقسيم التناقضي الضروري . فيقول في هذا المثال : إن عدم تحدد أو عدم تمايز كلا الوجهين من بعيد ، إنما يعني عدم وجود الوجهين كليهما ، أو يعني أن هذه القطعة النقدية لا تعتبر عملة ذات وجهين لأنه لا يتحدد لها أي وجه ! وأما الأسلوب الثالث للمنطق المضاد الذي يهدر التحديد التناقضي الرئيسي أو الجوهرى . فيقول في هذا المثال : إن عدم تحدد أو عدم تمايز الوجهين ، إنما يعني أن المشكلة ليست مشكلة وجه أعلى ووجه أسفل ، ولكنها مشكلة هل يوجد نقش أو لا يوجد نقش على العملة ، أو هل هي موضوعة على الطرف الأيمن أم على الطرف الأيسر للمنضدة ، أو هل توجد لها رائحة أو ليس لها رائحة . الخ !

الأسلوب الثاني وطريقة اختيار الثالث

في ضوء هذه التوضيحات العامة ، يمكن أن نبدا هنا بأحد الأمثلة المعروفة لتوضيح السفسطة واللامنطقية في الأسلوب الثاني للمنطق المضاد . الذي يهدر مبدأ الثالث المرفوع برفض التحديد التناقضي المنطقي أو بمحاولة تحطيه والقفز فوقه أو التهرب منه إلى موقف ثالث لا منطقي . وذلك بدلا من الالتزام بالمنطق الضروري لتحديد المنطقي « إما ... أو » . والمثال الذي سنتناوله ، هو حكاية « الحياد » أو « الطريق الثالث » التي ظهرت في السياسة الدولية ونظم الحكم منذ الخمسينات .

إن أول ما يثير التأمل في هذا الموضوع ، هو لا منطقية الربط بين « التحرر القومي » و « الحياد » ذلك أنه إذا كان التحرر هو تحرر من الاستعمار أو الامبريالية (بغض النظر عن المعنى العقلاني التنويري العام للتحرر كتحرير للانسان ذهنيا وفكريا ، أو تحرير لقدرات الانسان ماديا ومعنويا) ، فكيف يمكن أن يكون ذلك التحرر القومي محايدا أو غير منحاز إزاء النظم الدولية ؟! وإذا تذكرنا أن « حركة التحرر » هذه يقصد بها حركة البلدان التي كانت مستعمرات أو شبه مستعمرات للغرب ثم خرجت أو تحاول الخروج من نير التحكم المباشر للغرب ، فإن هذا يفرض علينا أن نتساءل : إذا كان الغرب قد « تحرر » هو نفسه أيضا من اتجاهاته الاستعمارية أو الامبريالية ، فمن أي شيء إذن تستمر حركة « التحرر » ؟! وبعبارة أخرى : إذا كان الغرب والشرق كلاهما نظامين « تحررين » ، فمن أي شيء في المجتمع الدولي تكون حركة « التحرر » ؟! وإذا كان الغرب والشرق كلاهما نظامين استعماريين أو امبراليين يشتركان معا في نظام القهر الدولي ، فكيف يمكن ممارسة حركة « التحرر » منهما بدون الكفاح ضدهما ؟! هكذا نجد أنه وفق مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، يستحيل منطقيا أن تجتمع محاولة « التحرر » مع محاولة « الطريق الثالث » أو « الحياد وعدم الانحياز » . لكن الأخرى بمن يحترمون مبادئ المنطق من أدعياء ذلك الطريق . أن يتخذوا موقفا من موقفين لا ثالث لهما إزاء الغرب والشرق : إما أن يقولوا إن حركة التحرر قد انتهت لأن النظامين الدوليين أصبحا كلاهما نظامين تحررين ، أو أن يقولوا إن حركة التحرر ليست حركة استقلال عن الغرب ولكنها حركة ضد النظامين الدوليين كنظامين للقهر الدولي .

ومع ذلك ، فإن فكرة « الحياد » أو « عدم الانحياز » ليست في حد ذاتها فكرة خاطئة أو لا منطقية . رغم أنها تتحول إلى الخطأ واللامنطقية في السياق الخاطيء . ذلك أنه إذا كان من اللامنطقي أن تقول عن « شخص » ما مثلا إنه ليس « رجلا » وليس « لا رجلا »^(١) . فليس من الخطأ طبعاً أن تقول ذلك عن أي « منضدة » أو « دولاب » مثلا . لأن تلك الأشياء تتحدد بشئائيات تناقضية أخرى غير ثنائية الرجل والارجل . فإذا كان من اللامنطقي أن تحاول البحث عن « ثالث مرفوع » . أي أن تحاول البحث عن « ثالث » يهدر الشائبة التناقضية الصحيحة أو الضرورية أي يهدر مبدأ « إما ... أو » . فليس من اللامنطقي طبعاً أن تستخدم التحديدات « الثالثة » في الاتجاه المنطقي الصحيح وفي السياق الصحيح . لأنه ليس من المعقول أن نلغي لفظ « الثالث » أو معنى « الثالث » لمجرد أن نحترق الأسلوب المذكور للمنطق المضاد يحاولون اصطناع الثوالت اللامنطقية التي تهدر مبدأ الثالث المرفوع . من ذلك مثلا أن المسلمين في بداية الاسلام في المدينة (قبل أن يأخذوا بنظام الحريم عن الدول القديمة التي فتحوها) كانوا يجعلون « الصبيان » فاصلا بين الرجال والنساء أثناء الصلاة الجامعة . وبهذا الطريقة ، كانت صفوف الصبيان تتخذ وضع « ثالث » بين صفوف الرجال و صفوف النساء . لكن لم يكن معنى ذلك أن الصبيان ليسوا « رجالا » وليسوا « لا رجالا » . بل كان معنى ذلك أنهم بالنسبة للشائبة التناقضية « رجال ≠ لا

^١ . بعض النظر عن القواعد النحوية . اختر أداة النفي . لا . الموصوعة لتكوين صيغة النفيص بمثابة مقطع إضافي في تركيب كلمة واحدة

رجال ، ، يعتبرون « لا رجالا » ، وأنهم بالنسبة للشائية « نساء ≠ لا نساء » ، يعتبرون « لا نساء » ، ومن ثم كانوا يقومون بدور « الفاصل » أو « الثالث » باعتبارهم « لا رجالا » وفي الوقت نفسه « لا نساء » . وكان ذلك تحديدا منطقيا صحيحا ، لأنه ليس كل اللارجال نساء وليس كل اللانساء رجالا . فالرجل « عكس » المرأة ، أى أنهما « قطبان تناقضان » . لكن تحديد « الرجل » وتحديد « المرأة » لا يشكلان « ال » نقيضين — أى النقيضين الكليين اللذين يقسمان استغراقيا تحديد الانسان من منظور معين .

وهذا ينسبنا إلى أهمية التمييز بين كلمة « النقيض » (بمعنى النقيض الكلى أو المستغرق بكسر الراء) ، وبين كلمة « نقيض » (بمعنى النقيض الجزئى) . فالنقيض الجزئى هو مكون من مكونات النقيض الأول أو الموجب أ ، أو من مكونات النقيض الثانى أو السالب آ ، حتى إذا كان يشمل معظم جزئيات النقيض الكلى ، أو إذا كان هو الأبرز أو الأهم ، أى القطب التناقضى أو العكس . وإذن فإن كلمة « نقيض جزئى » أو « مكون تناقضى » أو « قطب تناقضى » أو « عكس » ، هى كلمات ذات معنى يختلف منطقيا عن معنى « النقيض » أى « النقيض الكلى » . وفى اللغة العادية ، يحدث الخلط كثيرا بين هذه التحديدات . وقد يمكن التجاوز عن ذلك فى بعض الأحيان . لكن فى الموضوعات المنطقية والعلمية التى تستلزم الدقة القصوى ، يؤدى الخلط بين هذه التحديدات إلى أخطاء كثيرة . فإذا كان من الخطأ الواضح أن نتجاهل أنه ليس كل اللارجال نساء وليس كل اللانساء رجالا ، وأنه ليس كل اللأعداء أصدقاء وليس كل اللأصدقاء أعداء ، وأنه ليس كل اللأقوياء ضعفاء وليس كل اللضعفاء أقوياء ، الخ ، فإن إهدار مثل هذه الفروق والتمييزات المنطقية فى الموضوعات الأخطر والأدق يؤدى إلى أخطاء واختلاطات أخطر كثيرا .

ولنرجع إلى موضوع « الحياد » و « عدم الانحياز » ، ومتى يكون موقف « الثالث » فيما ممكنا منطقيا .

الحياد وعدم الانحياز

إن أبسط وأوضح أنواع الحياد هو الحياد العسكرى . فإذا حدثت حرب أو عمليات عسكرية بين دولتين ، يمكن لدولة أو دول أخرى أن تتخذ موقف الحياد بين الطرفين المتحاربين (ومعناه هنا طبعا الحياد العسكرى) . كما يمكن أن تتفق مع الطرفين المتحاربين على شروط وإجراءات حيادها العسكرى ، بحيث يحترم الطرفان ذلك الحياد . من ذلك مثلا ، ألا تسمح لأحد الطرفين بالقيام بعمليات عسكرية أو بعمليات عدائية ضد الطرف الآخر من أراضيها ، وألا تتخذ أى تصرفات تساعد أو تدعم مواقف أحد الطرفين ضد الطرف الآخر ، أو تصرفات يمكن أن تعتبر بشكل عام عدائية ضد أحدهما ، الخ . ولهذا فإن الحياد العسكرى يسمى أيضا عدم انحياز . ومثل هذه المواقف معروفة جيدا فى التاريخ ، وهى صحيحة تماما من الناحية المنطقية . لكنها مواقف « عسكرية » ، وليست مواقف تتعلق بالطريق الدولى أو بحركة المجتمع ومستويات الظواهر الاجتماعية التى تشمل المجالات السياسية . ذلك أن موقف « الحياد العسكرى » يعنى موقف « اللاحرب » بين طرفين يتحاربان أو يمكن أن يتحاربا . وموقف « اللاحرب » هو موقف صحيح منطقيا كنقيض لموقف « الحرب » . ومن ثم لا يعتبر محاولة للبحث عن ثالث مزعوم يهدر الشائية التناقضية الصحيحة ، لأن النقيضين لا يتحددان هنا باعتبارهما الدولتين أو المجموعتين المتحاربتين أو المستعدتين للحرب ، بل يتحدد النقيضان هنا باعتبارهما « الحرب » و « اللاحرب » . وبناء على هذا التحديد التناقضى الكلى ، فإن الطرفين المتحاربين أو المستعدين للحرب يمثلان موقفا واحدا هو موقف « الحرب » أو « الدول المتحاربة » أو « الدول المستعدة للحرب » ، بينما بقية الدول التى تتخذ إزاء ذلك موقفا عمليا واضحا يؤكد أنها ترفض وتتجنب ولا تشارك فى عمليات أو استعدادات الحرب تقف بذلك فى الموقف الثانى أو المقابل ، أى فى موقف النقيض إزاء الموقف الأول ، بحيث يمكن أن تصل إلى اتفاق مع دول ذلك الموقف يضمن لها موقف « اللاحرب » . وبالنسبة

للطرفين المتحاربين كنفقيضين جزئيين ، فإن ذلك الموقف يمثل موقفا « ثالثا » هو موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » . ذلك أنه بالنسبة للطرفين اللذين هما في حرب فعلية أو في استعداد فعلي للحرب . فإن المشاكل لا تتحدد من زاوية « الحرب » و « اللاحرب » ، ولكن من زاوية « الحليف العسكري » و « العدو العسكري » . وهذه الثنائية الجزئية (حيث الثنائية التناقضية الكلية هنا هي « الحليف » و « اللاحليف » ، أو « العدو » و « الالاعدو ») . هي ثنائية يمكن أيضا اعتبار موقف « الحياد العسكري » موقفا « ثالثا » بالنسبة لها . هذا رغم أنه ينتمي إلى الموقف « الثاني » في الثنائيات التناقضية الكلية : « الحرب » و « اللاحرب » ، و « الحليف » و « اللاحليف » ، و « العدو » و « الالاعدو » . وهكذا فإن موقف « الثالث » المذكور ، يعبر عن اختلاف المنظور التناقضي . فهو من حيث التناقضات الكلية موقف « ثان » ، لكنه من حيث بعض التناقضات الجزئية موقف « ثالث » .

بل إن هذا يحدث أحيانا بين الطرفين المتحاربين نفسيهما ، حيث يمكن أن يتفق الطرفان على « تحييد » أو « تجنيب » قطعة أرض أو مكان معين أو منطقة معينة تابعة لأحد الطرفين ، بحيث يتفق على اعتبارها « منطقة حرام » أو « محرمة » أو يمنع استخدامها وضربها عسكريا خلال فترة معينة ، لاستخدامها كموقع لاجراء مباحثات عسكرية . أو كمكان لتبادل جثث القتلى ، الخ . ومثل هذه الأراضي أو الأماكن التي تعتبر منطقة « حرام » لفترة أو لأخرى رغم أنها تتبع أحد الطرفين ، يمكن أن تعتبر وفق الاتفاقات العسكرية بين الطرفين منطقة « محايدة » ، أى من حيث التناقض الجزئي منطقة « ثالثة » بالنسبة إلى المناطق المحكومة حربيا من الطرف الأول والمناطق المحكومة حربيا من الطرف الثاني ، بينما يمكن أن تعتبر من حيث التناقض الكلي « ثانية » أى منطقة « غير حربية » أو « غير قتالية » بالنسبة إلى مجموع المناطق المحكومة حربيا تبع الطرفين .

وعلى غرار مجال « الحروب » ، فإن الحياد وعدم الانحياز يكون ممكنا أيضا في مجال « الدبلوماسية الدولية » . ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين معنى « الدبلوماسية » ومعنى « السياسة » . فالدبلوماسية لا تتعلق بموضوع التحرر أو « الطريق الثالث » ، لأن مجال الدبلوماسية هو « علاقات التعامل الرسمي بين الدول » ، بينما مجال السياسة هو « مجموع الشئون التي تهم الدولة » . وبهذا التحديد ، نجد أن من الممكن منطقيا أن توجد في مجال الدبلوماسية الدولية مواقف تعتبر مواقف « حياد دبلوماسي » أو « عدم انحياز دبلوماسي » . رغم أنها لا يمكن أن تفهم بمعنى « الطريق الدولي » . وكما أنه من اللامنطقي أن يوجد « ثالث » يجمع بين — أو يفلت من — موقف « العدو » وموقف « الالاعدو » ، لكن يمكن منطقيا ألا يكون الالاعدو « صديقا » لأن علاقة « الصداقة » تتحدد وفق ثنائية تناقضية أخرى (هي « الصديق » و « الالاصديق ») ، كذلك نجد أيضا في المجال الدبلوماسي أنه يمكن اتخاذ موقف « الالاعدو » وايضا « الالاصديق » . وإذا استخدمنا ثنائية « ضد » و « لا — ضد » وثنائية « مع » و « لا — مع » ، نجد أن اتخاذ هذا الموقف في المجال الدبلوماسي يعنى الوقوف في موقف « اللا — ضد » وأيضا « اللا — مع » . وهذا التركيب هو الذى يمكن أن يسمى موقف « الحياد الدبلوماسي » أو « عدم الانحياز » أو موقف « الثالث » الدبلوماسي . بين طرفين رسميين متنازعين دبلوماسيا وليس بين « نظامين » اجتماعيين . وإذا توفرت الظروف المناسبة التي تتيح مثل ذلك الموقف ، فإنه مثل « الحياد العسكري » أو « عدم الانحياز العسكري » لا يعتبر « ثالثا » لا منطقيا . لأنه يمثل في الحقيقة موقفا « ثانيا » في التناقض الكلي لذلك المجال ، هو موقف « اللاتنازع الدبلوماسي » في مقابل موقف « النزاع الدبلوماسي » الذى ينخرط فيه الطرفان المتنازعان .

الالاعدو والالاصديق

أقف هنا عند نقطة اعتراضية تستحق الإشارة ، قبل استكمال موضوع الحياد وعدم الانحياز . فإذا كان يمكن في ظروف معينة اتخاذ موقف « الالاعدو » و « الالاصديق » أى موقف « اللا — ضد » و « اللا —

مع ، إزاء قوة معينة ، فإن عكس ذلك مستحيل منطقيا . أى من اللامنتطقى تماما محاولة اتخاذ موقف العدو . وأيضا « الصديق » أو « الضد » وأيضا « المع » ، إزاء قوة معينة ! ذلك أن ثنائيات العكوس أو الأقطاب التناقضية — أو عموما أى نقيضين جزئيين ينتميان إلى الطرفين التناقضيين الكليين — يكونان متناقضين تناقضا مباشرا . أى متنافيين exclusive ، بمعنى أنه لا يمكن الجمع بينهما بالاثبات . لكن فى مقابل ذلك ، يمكن إجراء النفي عليهما كليهما معا ، أى أنهما لا يكونان « غير مترافعين » مثل « عدم ترافع » طرفى الثالث المرفوع excluded third . لماذا ؟ لأن ثنائيات العكوس — أو النقائض الجزئية المتنافية عموما — لا تستغرق نقائضها الكلية ، ومن ثم فإن نفي أحد طرفى الثنائية لا يعنى ضرورة إثبات الطرف الآخر ، طالما أنه لا يشكل « بقية » التحديد فى ثنائية استغراق كلى . والخلاصة أنه إذا كان يمكن أن نقول إنه ليس كل اللأعداء أصدقاء وليس كل اللإصدقاء أعداء ، فمن المستحيل منطقيا أن نقول إنه يمكن أن يوجد عدو صديق أو صديق عدو . تماما كما أنه يمكن أن نقول إنه ليس كل اللارجال نساء وليس كل اللانساء رجالا ، ولكن من المستحيل منطقيا أن نقول إنه يمكن أن يوجد رجل امرأة أو امرأة رجل ! وهذا يوضح لنا لا منطقية مواقف النفاق والازدواج والتمويه بدعوى الحياد وعدم الانحياز والموقف الثالث بين النظامين الدوليين . وأرجع هنا إلى موضوع الحياد الممكن منطقيا .

فقد قلت إنه فى الظروف المناسبة وبالسباق المنطقى المناسب ، يمكن منطقيا اتخاذ موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » فى المجال الدبلوماسى ، على غرار موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » فى مجال الحرب أو الصراع العسكرى ، وليس فى نظام المجتمع المحلى أو المجتمع الدولى . وقلت إن هذا يعنى أن يكون الموقف الدبلوماسى هو موقف « اللاعدو » أو « اللا — ضد » وأيضا « اللاصديق » أو « اللا — مع » ، ومن ثم يكون موقف « الثالث » بالنسبة للطرفين المتنازعين دبلوماسيا ، رغم أنه يعتبر منطقيا موقف « الثانى » ، أى « اللانزاع الدبلوماسى » ، فى مقابل موقف « النزاع الدبلوماسى » . لكن يجب ألا ننسى هنا شرط « الظروف المناسبة والسباق المنطقى المناسب » . ذلك أنه مثلا حين تدعى دولة أو قوة ما أنها تكافح من أجل « تحريرها القومى » ، فمن المستحيل منطقيا أن تتخذ دبلوماسيا أو عسكريا موقف « اللاعدو » و « اللاصديق » إزاء القوة أو المجموعة التى تحاول التحرر منها أو التى تقف فى طريق كفاحها التحررى ، وإزاء القوة أو المجموعة التى تعتمد عليها أو تحصل على مساعدتها فى كفاحها التحررى . تماما كما أنه من المستحيل منطقيا أن تتخذ موقف « الصديق » أو أن تتخذ موقف « العدو » إزاء هاتين القوتين أو المجموعتين معا . فهاهنا تكون ادعاءات الحياد أو عدم الانحياز أو الموقف الثالث ، ادعاءات كاذبة منافقة عمليا ومستحيلة منطقيا أى لا منطقية .

ومن ناحية أخرى ، فمن المهم ألا ننسى أن موقف الحياد أو عدم الانحياز سواء كان دبلوماسيا أو عسكريا ، يجب عمليا ومنطقيا أن يكون مقبولا أو متفقا عليه من الطرفين المتنازعين دبلوماسيا أو عسكريا . ففى مجال الحرب مثلا ، إذا لم يوافق أو لم يتفق الطرفان المتنازعان على « تحييد » أو « تجنيب » منطقة أو دولة ما وإبعادها عن عملياتهما العسكرية ، فإن تلك المنطقة أو الدولة يستحيل أن تمارس موقف « اللاحرب » ، أى يستحيل أن تتخذ موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » بينهما مهما كانت تمنياتها وأحلامها بخصوص ذلك . وهذا ينطبق أيضا على مجال الدبلوماسية . وإذا تأملنا الأمثلة التاريخية للحياد وعدم الانحياز عسكريا ودبلوماسيا . نجد أنها كانت تتحقق باتفاقات محددة (سواء كانت رسمية أو غير رسمية وسواء كانت معلنة أو سرية) بين الطرفين المتنازعين ، أو بينهما وبين المناطق أو الدول « المحيطة » . أما المناطق أو الدول أو البلدان التى كانت تمارس « اللاحرب » أو « اللانزاع » لأنها بعيدة تماما جغرافيا وبشرىا عن مناطق الحرب أو النزاع ، فإنها لم تكن تعتبر مناطق « محايدة » أو « غير منحازة » ، ولكنها كانت تعتبر ببساطة مناطق « بعيدة » ، أى خارج مجال النظر فى موضوع الحرب أو النزاع .

الفصل الرابع — تدرجات الكم وانفصالات الكيف

الكيف والكم

أوضحت فيما سبق الفرق بين « الوسط المرفوع » أو « الثالث المرفوع » — الذى هو لا منطقى أى مستحيل منطقيا لأنه يعبر عن محاولة للوقوف بين أو الارتفاع فوق النقيضين الكليين فى التحديد التناقضى الضرورى — وبين « الوسط » أو « الثالث » الممكن منطقيا . فهذا ينظر إليه كوسط أو كالثالث بالنسبة إلى نقيضين جزئيين ، رغم أنه يتحدد تصنيفيا فى الثنائية التناقضية الكلية تبع النقيض الأول أو تبع النقيض الثانى ، ومن ثم يعتبر ثالثا من « خارج » الثنائية التناقضية الكلية . وقد ذكرت من الأمثلة على ذلك ، موقف « الحياد العسكرى » الذى لا يعتبر ثالثا إلا بالنسبة إلى ثنائية اللاحليف واللاعدو ، لكنه يعتبر الموقف الثانى فى ثنائية « الحرب » و « اللاحرب » . وفى المثال الأرسطى المعروف عن الرذيلة والفضيلة والوسط الذهبى ، نجد أنه بالنسبة إلى ثنائية النقيضين الجزئيين « رذيلة الافراط » و « رذيلة التفريط » ، يعتبر موقف « الفضيلة » وسطا أو ثالثا ، بل وينفى هذه الثنائية الجزئية ، لأنه يعتبر الموقف الأول فى الثنائية التناقضية الكلية « الفضيلة » و « الرذيلة » (= اللافضيلة) فالوسط أو الثالث لا يمكن إذن أن يكون صحيحا من الناحية المنطقية إلا إذا كان يشكل أو ينتمى إلى أحد النقيضين الكليين فى ثنائية تناقضية أخرى ، ولا يشكل محاولة للجمع بين أو الارتفاع فوق نقيضين كليين . وهذا ينقلنا إلى نقطة أخرى ، هى نقطة تعدد المواقف الممكنة منطقيا فى التحديدات الجزئية أو الكمية غير التناقضية .

فالتحديدات أو التصنيفات التناقضية ، هى بتحصيل الحاصل المنطقى تحديدات أو تصنيفات كيفية ، مما يعنى بضرورة تحصيل الحاصل المنطقى أنها لا يمكن إلا أن تكون ثنائية . أما التحديدات أو التصنيفات الكمية أى الجزئية ، مثل تصنيفات الترتيب العددي أو الترتيب الزمنى أو الترتيب الجغرافى الخ ، فلا تكون تناقضية ومن ثم لا تكون ثنائية ولكن متعددة ، وقد تقبل التعدد إلى ما لا نهاية . (وهذا رغم أن التحديد الدقيق لأى مكون من مكوناتها المتعددة ، يجب أن يبدأ كتحديد للهوية ، ومن ثم يجب أن يبدأ كتحديد تناقضى كفى وكتحديد ثنائى) .

وبخصوص الكيف والكم والتصنيف ، الخ ، فقد أوضحت فى مئات الأوراق الأخرى ، الكثير من التعريفات والمعانى الاصطلاحية التى أعدد بها منظوراتى فى المنطق والفلسفة عن ذلك . لكن يمكن بهذه المناسبة أن أكرر فيما يلى بعض التعريفات المختصرة :

١ - « الهوية » identity : هى كل مرموز إدراكى أو فكرى يمكن التعبير عنه برموز واحد . من ذلك مثلا أى مرموز يمكن التعبير عنه بالرمز ١ . ويلاحظ أن « الهوية السالبة » (مثل آ أى لا ألف) لا تشير فى معظم الحالات إلى « كيان » ، وذلك بخلاف « الهوية الموجبة » (مثلا أ) التى تشكل فى معظم الحالات « كيانا » . ولكن « الهوية السالبة » تشير عادة إلى « تصنيفة نفى » ، أى تشير إلى « تصنيفة » لا تتحدد إلا كنفى كل للنقيض الموجب .

٢ - « الكيان » entity : هو كل تحدد أو مجموعة تحددات يمكن أن يتوفر لها الانفصال الخارجى أو الإدراكى أو الفكرى (الصورى أو المضمونى) المحدد (بفتح الدال) تحديدا موجبا . والكيان مثل الهوية ، لكنه يجب أن يكون : أولا محدد الاطار ، وثانيا موجبا . ويمكن التمييز هنا بين أنواع متعددة من « الكيانات » . من ذلك مثلا ، الكيان المادى والكيان المعنوى ، والكيان الخارجى والكيان الإدراكى والكيان الفكرى ، والكيان الكيفى (بمعنى الكيان المنطقى للكيف) والكيان الكمي (الذى هو مجموع الاجزاء أو الجزئيات التابعة لكيف معين) . ومن ذلك أيضا الكيانات المكانية والزمانية والحركية ، الخ . لكن أهم تقسيم لأنواع الكيان ، هو : أ — كيان « المفهوم »

comprehension ، أى كيان تحديد المعنى أو المضمون . ب — كيان « الماصدق » extension ، أى كيان المسميات التى يصدق عليها هذا المفهوم أو هذا التحديد . ومن أمثلة الكيانات : كيان « الفلسفة » (أو كيان « الفلاسفة ») ، وكيان « الفضيلة » (أو كيان « الفضلاء ») ، وكيان « البشرية » (أو كيان « البشر ») ، وكيان « اليوم » أو « الساعة » ، وكيان « الكيلومتر » ، الخ .

٣ - « الكيف » quality : هو التحدد الذى يعبر عن جانب التماثل الجامع المانع منطقيا ، ومن ثم يعبر عن هوية أو عن تحدد منطقي فاصل أو قاطع بحيث يتنافى مع أى تحدد مغاير له . وهذا يعنى أن التحدد الكيفي هو بتحصيل الحاصل المنطقي تحدد تناقضى متنافى . والكيف هو مثل الهوية ، لكن يعبر عن مفهوم محدد أو هوية تامة التحديد . من ذلك مثلا ، كيف « الفضيلة » و « اللافضيلة » ، وكيف « البشرية » أو « اللابشرية » . وكون الكيف جامعا مانعا وفاصلا قاطعا ومن ثم ثابتا لا يتغير وواحدا لا يتجزأ ولا يتعدد ، هى كلها ضرورات منطقية يفرضها تحصيل الحاصل المنطقي ، أى تفرضها الهوية المنطقية لتحديد الكيف ككيف ، ولا تتعلق طبعاً بمعانى الثبات والوحدة المادية أو الوجودية كما يتوهم غير المتخصصين فى الفلسفة ! فكما أن المسألة الحسائية التى تقول إن هذا معه قرشان وذلك معه ثلاثة قروش تفرض بذلك هذين الطرفين ومجموعهما فرضا منطقيا ، بحيث لا يجوز إحداث أى تغيير فى ذلك ، لأن أى تغيير إنما يعنى منطقيا إلغاء تلك المسألة المحددة ، كذلك فإن التحديد المنطقي الصحيح لأى كيف يفرض بالضرورة المنطقية ثبات حدوده الجامعة المانعة والفاصلة التى تنفى أى تغيير أو تغاير .

٤ - « الكم » quantity : هو التحدد الذى ينظر إليه من حيث اعتباره جزءا part أو فرعا ، أو من حيث اعتباره جزئيا particular تابعا أو مندرجا تحت كيف معين أو هوية معينة ، رغم أنه يمكن أن يكون قد تحدد أصلا ككيف من منظور آخر (سواء كان منظورا أدنى رأسيا أو منظورا مختلفا أفقيا) . من ذلك مثلا تحديد الدقائق بالنسبة إلى تحديد الساعة ، أو تحديد الأيام بالنسبة لتحديد الشهر . ومن ذلك أيضا جزئيات « البشر » كتحددات كمية لكيف « الانسان » ، أو « أجزاء » الجسم البشرى كتحددات كمية لكيف « الجسم البشرى » . ومن ذلك ، يتضح أن « الكم » يمكن أن يعبر عن المفهوم وعن الماصدق .

٥ - « التصنيف » (ويمكن التعبير عنها بكلمة category) : هى عكس « الكيان » . وهى تعبر عن مجموعة من التحددات أو الكيانات التى لا يجمعها تماثل موجب ولكن يجمعها تماثل فى اللاتماثل ، أى يجمعها انعدام أو سلب تماثل معين عنها ، مما يعنى أن الكيف الذى يشير إلى « المجموعة التصنيفية » يجب أن يكون كيفا سالبا . (وقد يمكن للتمييز أن نسمى هذا النوع من الكيف باسم « الصفة ») . ومن أمثلة « التصنيف » ، تحديد « الدول الأخرى » بالنسبة لدولة معينة ، وتحديد « المصريين فى الخارج » فى مقابل المصريين الموجودين داخل مصر ، وتحديد « اللارجال » فى مقابل « الرجال » و « اللانساء » فى مقابل « النساء » . والتصنيف تعبر عن « مفهوم » (أى عن تحديد للمعنى أو للمضمون) ، بينما « الفئة » هى التى تعبر عن « ما صدق » (أى عن المسميات التى يصدق عليها هذا المفهوم أو التحديد) . ومعنى ذلك ، أن الأمثلة المذكورة تعبر عن معان أو مضمونات .

٦ - « الفئة » class : هى مجموعة المسميات التى تشير إليها أو تشملها هوية أو كيف أو تصنيف . وقد تكون « فئة موجبة » (مثل فئة « الأبيض ») ، أو فئة سالبة (مثل فئة « اللأبيض ») .

ثنائية الكيف وتعدد الكم

قلت إن التحديد الكيفي كتحدد تناقضى ، يكون بتحصيل الحاصل المنطقي تحديدا ثنائيا ، بينما التحديد الكمي أو الجزئى لا يكون تناقضيا ، ومن ثم يكون تعدديا . فإذا طرحنا سؤالا معينا على تلاميذ أحد الفصول المدرسية وحصلنا منهم على إجابات متعددة ، فقد يمكن ألا توجد فى هذه الإجابات إلا إجابة صحيحة واحدة هى مثلا الإجابة

السابعة بترتيب الأسماء . وفي هذا المثال . نجد أن تصنيف « وضع » أو « موقع » الإجابة الصحيحة بأنها السابعة . هو تصنيف للترتيب التعددى للإجابات تبع الأسماء ، ومن ثم فهو لا يتعلق بالتصنيف التناقضى للصواب والخطأ ، والذي لا يمكن أن يصنف مجموع الإجابات هنا إلا تصنيفا ثنائيا إلى : إجابات صحيحة (أو ناجحة) . وإجابات خاطئة أى غير صحيحة (أو راسبة) . ثم إن تأمل التحديدات في هذا المثال . يبين لنا المزيد عن معنى التنوعات في التعدد الكمي . ذلك أنه لا توجد تحديدات مطلقة . كما أنه لا توجد تحديدات « ذرية » لا تنقسم . ومن ثم فإن الإجابة التي تعتبر صحيحة أو تعتبر غير صحيحة في مجموعها العام ، قد يمكن أن تنقسم إلى أجزاء صحيحة وأجزاء غير صحيحة . وقد يمكن أن تزيد أو أن تقل الأجزاء الصحيحة والأجزاء غير الصحيحة في الإجابة الواحدة — وذلك أيضا من حيث درجة أو مستوى الصواب أو الخطأ في كل جزء من هذه الأجزاء . وليس فقط من حيث تعددها كأجزاء . ومحصلة هذه التحديدات الرأسية والأفقية للصواب والخطأ . هي التي تعطينا تصنيف « التدرج الكمي » أو « تعدد الدرجات » في الصواب والخطأ . وهذا ليس بمعنى أنه يمكن أن يوجد « تدرج » أو « درجات » بين أو داخل الثنائية التناقضية للصواب والخطأ . ولكن بمعنى أن انقسام كل إجابة إلى أجزاء متعددة ومتنوعة ومتفاوتة — رغم خضوع كل جزء منها لثنائية الصواب والخطأ بمبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع — يؤدي إلى تعدد وتنوع وتفاوت « مجاميع » الصواب أو « مجاميع » الخطأ في كل إجابة .

وعلى غرار ذلك . يمكن أيضا أن تتعدد مثلا تصنيفات الترتيب الجغرافي تعددا كليا وفق « درجات » القرب أو البعد . رغم أنها من حيث التصنيف الكيفي التناقضى للثنائيات الجغرافية يستحيل منطقيا أن تتعدد أو أن تتدرج . وتقسيمات الحدود بين الدول هي مثال من أمثلة هذا التصنيف الثنائي الجغرافي . ففي مثل هذا التصنيف التقسيمي ، نجد أن أى نقطة في أى جزء من الأراضي الخاضعة لسيادة كل دولة من الدولتين المتجاورتين جغرافيا . يجب أن تتحدد تصنيفيا تحديدا كينيا تناقضيا . باعتبارها تابعة للدولة الأولى أو تابعة للدولة الثانية بدون وسط ولا ثالث ولا تدرج . (وواضح أن هذا المجال يستبعد بتحصيل الحاصل الذي تعبر عنه عبارة « الخاضعة لسيادة كل دولة من الدولتين » . المناطق أو الأراضي أو المواقع التي تعتبر مثلا مشتركة بين الدولتين ، أو غير محددة التبعية ، أو متنازعا عليها . الخ . حيث أنها في هذه الأحوال يمكن أن تتحدد وفق ثنائيات تناقضية أخرى ، مثل : « التبعية السيادية » و « عدم التبعية السيادية ») . والمهم هنا أن التصنيف الحدودي لأى نقطة مكانية في الأراضي السيادية في كل دولة من الدولتين يجب أن يحددها بأنها تابعة للدولة « أ » أو تابعة للدولة الأخرى « ب » ، بحيث لا يتدرج أى تحديد منهما لأنهما يشكلان تحديدين كيفيين أى هويتين (ولا يوصف الكيف أو الهوية إلا بأنه أ أو ب) . وهذا رغم أن كل تحديد كيفي أو هوية منهما يمكن أن تشمل درجات كمية متعددة . سواء من حيث الترتيب المكاني أو من حيث أى ترتيب آخر . من ذلك مثلا أنه يمكن أن نحدد على الخريطة أو بالأرقام أن « السلوم » أو « مرسى مطروح » أقرب كثير إلى الأراضي الليبية منها إلى القاهرة أو أسوان . لكن رغم هذا التحديد الذي يسمى منطقيا تحديدا كليا . فإن « السلوم » أو « مرسى مطروح » أو غيرهما على الحدود الغربية لمصر تتحدد كينيا تحديدا تناقضيا ، أى باعتبارها تابعة لنفس « الهوية » أو « الكيان » الذي يشمل القاهرة وأسوان وغيرهما من أجزاء مصر ، في مقابل « الهوية » أو « الكيان » الذي يشمل الأراضي الليبية (أو في مقابل « هوية سالبة » أوسع ، هي أراضي جميع الدول ذات الحدود المشتركة مع مصر . أو جميع الدول الأخرى عموما) .

فالتحديد الكيفي هو تحديد منفصل منطقيا أى تحديد فاصل أو قاطع منطقيا كما يعبر عنه مبدأ « إما ... أو » . بينما التحديد الكمي هو تحديد متصل أو واصل منطقيا ومن ثم يمكن أن يتدرج . ولهذا يمكن أن نحدد من الناحية الكمية مدى إقتراب « السلوم » مثلا من « بنغازي » ومدى ابتعادها عن « أسوان » . أما من الناحية الكيفية في الموضوع المذكور ، فإن « السلوم » لا تتحدد من حيث الاقتراب أو الابتعاد الذي يقبل التوسط والتدرج . ولكن

تحدد تحديدا فاصلا قاطعا كارض « مصرية » ومن ثم « لا ليلية » ، بمعنى أنها تتماثل مع وتنتمي إلى نفس الهوية ونفس الوحدة مع « أسوان » ، وتفصل أو تنقطع عن وتتألف مع الهوية أو الوحدة التي تنتمي إليها « بنغازى » الأقرب إليها مكانيا .

ولنأخذ مثلا آخر عن التحديد الكيفي والتحديد الكمي ، هو التحديد الزمني لليوم .

فقد تعود الناس منذ القدم على أن يقسموا أو يصنفوا اليوم إلى قسمين : « النهار » و « الليل » . لكنهم اضطروا إلى إضافة قسم « ثالث » إلى هذا التقسيم الشاق يعتبر « مختلطا » أو « مشتركا » بينهما . هو فترة « المساء » (بمعنى تضائل نور النهار مع عدم حلول ظلام الليل) . لكن إضافة تلك الفترة الثالثة (أو أيضا إضافة أى فترات أخرى مثل الغسق والشفق) ، كان يعنى منطقيا أن تقسيم اليوم إلى نهار وليل هو تقسيم غير تناقضى . لأن هذين الطرفين يشكلان عكسين (يعبران عن اكتمال نور النهار في مقابل انعدام النور) ولا يشكلان نقيضين كليين (النهار واللايل أو الليل واللاليل) . وكان هذا يعنى من ناحية أخرى ، فشل منظور أو معيار « ضوء الشمس » في تقسيم اليوم . وفي عصر ظهور الاسلام ، كان العرب يأخذون عن القدماء منظورا أو معيارا آخر لتقسيم اليوم ، هو « موقع الشمس » كما تحدده المزاويل أى مقاييس الظل . فقسموا اليوم إلى خمسة أقسام (هى التى أطلقت أسماءها على الصلوات الخمس) . وهذا التقسيم الخماسى يتجنب التقسيم الشاق لليوم ، ويعتبر تقسيما كميا للكيان الزمنى الذى ينتمى إليه كيف اليوم . لكن رغم ذلك ، فإن كل قسم توقيتى من هذه الأقسام الكمية ، إنما يتحدد أصلا تحديدا فاصلا ككيف ، مما يعنى أنه يمكن النظر إلى كل قسم منها كقسم كيفى ومن ثم النظر إليه من حيث التحديد التناقضى . ومعنى ذلك ، النظر إلى كل فترتين متصلتين من هذه الفترات الخمس كشائية تناقضية يتنافى ولا يتراجع طرفاها وفقا لمبدأ « إما ... أو » . أو النظر إلى كل فترة منها وحدها ككيف أى كنقيض منفصل في مقابل بقية الفترات الأخرى لليوم . ومعنى ذلك أيضا ، أن هذا التقسيم يبدأ بتقسيم اليوم إلى خمس ثنائيات تناقضية أو خمسة تحديدات كيفية منفصلة . ومن زاوية ذلك التقسيم ، فإن أى لحظة من اليوم لا تتحدد باعتبارها تبع النهار أو تبع الليل ، ولكن تتحدد باعتبارها من حيث الثنائيات المختلفة كما يلي مثلا : إما تبع « الظهر » أو « تبع العصر » ، أو : إما تبع « العصر » أو تبع « المغرب » ، أو : إما تبع « العصر » أو تبع « غير العصر » عموما ، الخ .

وعندما اخترعت الساعة الحديثة ، بدأت الحكومات تقسيم اليوم وفق ثنائية واحدة مبسطة باستخدام منظور أو معيار « صناعى » هو الساعة . فجعلت القسم الأول من اليوم هو ما يبدأ من الساعة الثانية عشرة ليلا حتى الساعة الثانية عشرة ظهرا ، والقسم الثانى من اليوم هو ما يبدأ من الساعة الثانية عشرة ظهرا حتى الساعة الثانية عشرة ليلا . وأطلق في الأفرنجية على القسم الأول . a. m. أى « قبل الظهر » ، وعلى القسم الثانى p. m. أى « بعد الظهر » ، بينما أطلق بالعربية على القسم الأول اسم « الصباح » وعلى القسم الثانى اسم « المساء » . وبهذه الطريقة الاعتبارية الدقيقة منطقيا ، أمكن حسم مشكلة تقسيم اليوم إلى قسمين يستخدمان الاثنى عشر ساعة بمبدأ « إما ... أو » . وهذا رغم أن ذلك التقسيم الاعتبارى الدقيق منطقيا ، اصطدم في اللغة العربية بعيب واضح نشأ عن تقاليد التغليب والتخليط التجهيلي ، حيث أن استخدام اسم « الصباح » بدلا من اسم « قبل الظهر » يجعل الدقائق التالية لمنتصف الليل في دامن الظلام « صباحا » ، بينما استخدام اسم « المساء » بدلا من اسم « بعد الظهر » يجعل الدقائق التالية لساعة الظهر في ذروة النهار « مساء » ! وعلى كل حال ، فإن بعض الجهات تتخلص من التقسيم الشاق المذكور لليوم وتعتبر اليوم وحدة واحدة تنقسم كميا إلى ٢٤ ساعة (بحيث يقال مثلا إن الساعة ١٣ أو ١٤ بدلا من أن يقال إنها الواحدة أو الثانية مساء) . وواضح طبعاً أن هذا التقسيم أو التصنيف الكمي التعددى ، هو — مثل التقسيم الخماسى المذكور لليوم — لا يمكن أن يتخطى مبادئ المنطق التى هى مبادئ التحديد . ذلك أن مبدأ « الثالث

المرفوع » (إما ... أو) . ينطبق في هذا التقسيم على اليوم كله ككيف يتحدد كوحدة أو كهوية متميزة عن وحدات أو هويات الأيام الأخرى . أى في مقابل اليوم السابق عليه أو في مقابل اليوم التالى عليه أو في مقابل أى يوم آخر يمكن أن يتعرض للخلط معه أو أى يوم آخر عموما . كما أنه من ناحية الكيان الكمي المذكور لليوم . وهو ساعات اليوم كأجزاء لوحدة اليوم . فإن كل ساعة منها تعتبر وحدة أو هوية إذا نظرنا إليها من حيث تمايزها عن الساعات الأخرى ، مما يعنى النظر إليها في هذه الحالة ككيف منفصل أى كنفىض يتنافى ولا يترافع مع أى ساعة أو ساعات أخرى تستغرق معه في ثنائية تناقضية كلية .

والمهم في ذلك كله . أن التحديد الدقيق يعنى التصنيف الدقيق ، بينما التصنيف الدقيق يعنى التطبيق الدقيق لقوانين الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع .

الوسط الكمي واللاوسط الكيفي

من المفيد أن نضيف المزيد من التوضيح عن الفرق بين التحديد التناقضى كتحديد كيفي لا يسمح بتحصيل الحاصل المنطقي بأى توسط أو تدرج ، وبين التحديد الكمي الذى يمكن أن يتدرج أو يتعدد — رغم أن هذا التحديد الكمي قد يبدأ أصلا كتحديد كيفي بحيث يجب عند النظر إليه من تلك الزاوية تناوله منطقيا بمبادئ التحديد التناقضى .

إن التحديد العلمى المنطقي الصحيح لجسم الانسان مثلا ، يجب أن يحدده كجسم حى أو كجسم ميت ، ولا وسط ولا ثالث بين الحياة والموت . ومع ذلك ، نجد أنه من حيث التحديد الكمي التابع لكل طرف من طرفى الثنائية التناقضية المذكورة للحياة والموت . فإن إنسانا ما يمكن أن يكون في بعض اللحظات قريبا جدا من الموت أو على حافة الموت ، لكنه رغم ذلك يتحدد كإنسان حى . كما أنه عند تحديد وتقرير وفاته ، فإن بعض الأجزاء الثانوية في جسمه قد تبقى حية لمدة ساعات أو لمدة يوم أو يومين (وأبقاها بعض خلايا الشعر في الجسم) . رغم أن الجسم في تلك الحالة يتحدد منطقيا كجسم ميت . وفي هذا الموضوع . سبق أن أوضحت كيف أن موقعا معينا تابعا لدولة ما يمكن أن يكون مطلقا بشكل مباشر على مراكز العمران لدولة أخرى ، ولكن رغم ذلك فإن « هوية » ذلك الموقع تجمعهم مع أبعد المواقع عنه تبع الدولة الأولى . ومن ناحية أخرى ، سبق أن أوضحت أيضا أن إجابة من إجابات امتحان ما يمكن أن تتحدد كإجابة صحيحة جوهريا . ولكنها قد لا تقدم إلا الحد الأدنى من الصواب الذى يعتبر على حافة الخطأ ، أو قد تحتوى على جزء أو أجزاء خاطئة مع جزء أو أجزاء صحيحة يصل مجموعها إلى درجة اعتبار الإجابة صحيحة جوهريا أى مقبولة . كما أن العكس أيضا ممكن منطقيا . وهذه النقطة تحتاج إلى وقفة خاصة لتوضيح الفرق بين ثنائية الكم والكيف في التحديدات الكمية التابعة لتحديد كيفي معين ، وبين الثنائية الكيفية للتحديدات التى قد توجد « داخل » أو « في محيط » كيان لا تتبعه كيفيا ولكن تتبع كيفا آخر .

فمشكلة تحديد مثل هذه « الجزر » التى تنتمى إلى كيف آخر ومن ثم تتناقض كيفيا مع الكيف الذى توجد في المحيط العام لكيانه . هى مشكلة مختلفة منطقيا عن مشكلة تحديد الرئيسى أو الجوهرى والثانوى أو غير الجوهرى . ذلك أنه من زاوية الكيف الآخر الذى تنتمى إليه تلك « الجزر » . فإنها تعتبر مناقضة للكيف الأول وقد يكون من النادر أن نجد في موضوع تحديد هويات أراضى الدولة أمثلة لتمايز بعض الأجزاء بطريقة تشبه التمايز بين تحديدات الصواب وتحديدات الخطأ في أجزاء الاجابات ، أو تشبه التمايز بين الأجزاء التى تبقى حية لمدة مؤقتة في جسم ميت فقد الحياة (وكذلك الأجزاء أو الأعضاء الثانوية التى قد تصبح « ميتة » في جسم حى يمارس نشاط الحياة) . ومع ذلك ، يمكن في بعض الأمثلة النادرة أن نجد « داخل » أراضى دولة معينة جزءا ما يعتبر « خارجها » . بمعنى أن يكون تابعا لسيادة أخرى . من ذلك مثلا . مدينة « طنجة » على الساحل المغربى في الماضى ، و « قناة بناما » التى

تعتبر أرضا أمريكية داخل أراضي بناما . ومدينة « الفاتيكان » التي تعتبر « دولة ذات سيادة داخل الأراضي الإيطالية » الخ .

وهذا يوضح لنا أن التحديد الكيفي يمكن أن يرتبط بكيان مجموعي أو إجمالي ما . بينما بعض أجزاء أو نقاط ذلك المجموع تنتمي إلى كيف أو نقيض آخر . مما يعني من هذا المنظور أن ذلك لا يكون هو الكيان الكمي المنطقي لذلك كيف ولكنه يكون محددًا ككيان آخر أكبر . أي ككيان مادي أو ككيان مكاني أو جغرافي غير سياسي . الخ . وهذا يعني أيضا أن تحديدات « داخل » أو « في محيط » يجب أن تفهم هنا بأنها تشير إلى تلك الكيانات المادية أو المكانية أو غيرها ولا تشير إلى الكيان الكمي المنطقي للكيف المعين . أي أن « الجزر » المذكورة تعتبر من الناحية المنطقية « خارج » كيان ذلك كيف . فهي توصف بأنها « جزر » . للتعبير منطقيا عن تناقضها الكيفي مع « المحيط » الذي يحيط بها . بينما لا توصف بأنها « داخل » ذلك المحيط إلا من منظور آخر . أي من حيث وحدة أخرى : (هي مثلا في نظام التصحيح الوحدة الاجرائية للاجابة أو لورقة الاجابة . وهي في جسم الانسان وحدته المادية . وفي الأراضي وحدتها الجغرافية المكانية) . أما الفرق بين الجانب الثانوي أو غير الجوهرى للكيان الكمي وكيف معين . فهو كما قلت يتعلق . بمشكلة أخرى .

الكيف الرئيسى والكم الثانوى

التحديد الرئيسى أو الجوهرى التابع لكيف معين مثل التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية التابعة لذلك كيف . هي تحديدات للكيان الكمي للكيف ، أى لتحققات كيف في المفهوم أو في المصدق . وهي طبعا ليست تحديدات للكيف نفسه أى لكيانه المنطقي . لأنه لا يوجد رئيسى أو جوهرى وثانوى أو غير جوهرى في تحديد كيف ككيف .

وبتعبير أبسط . يمكن أن نقول إن تحديد الكيان المنطقي للكيف يعتبر هو نفسه التحديد الرئيسى أو الجوهرى للكيان الكمي لذلك كيف . أى لتحققاته الكمية أو الجزئية . مما يعني أن التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية التى تنتمى لذلك كيف تعتبر بمثابة التحديدات الكمية الإضافية التابعة له . لماذا ؟ لأن التحديد الرئيسى principal أو الجوهرى essential للكيان . يعنى : أولا — تحديده من حيث التماثل وليس من حيث اللاتماثل . وذلك من أجل تحديده كوحدة أو هوية واحدة . فالتحديد الكيفى هو تحديد للتماثل . بينما التحديد الكمي هو تحديد لللاتماثل . وثانيا — أنه تحديد للحد الأدنى للكيان الكمي أو للتحققات الأخرى للكيان . كحد أدنى ضرورى لا يكون تحديد الهوية أو التحديد الكيفى إلا به . ولهذا كان القدماء يعرفون « الماهية » (أى الجوهر التحديدى) essence . بأنه « ما به يكون الشيء هو هو » . وواضح أن هذا ينطبق على « الهوية » وعلى « كيف » . ولنأخذ مثلا بسيطا .

إن خانة العشرات مثلا كتحديد كيفى ، تعبر عن تماثل كل الأرقام المنتمية إليها ، بغض النظر عن اختلافها كأرقام أو كأجزاء كمية . ومن ناحية أخرى ، فهي تعبر عن الحد الأدنى لانتفاء تلك الأعداد المختلفة (من ١٠ إلى ٩٠) إلى خانة واحدة هي خانة العشرات . ولنأخذ مثلا آخر .

إذا وصفنا مثلا عملة ورقية بأنها « عملة » . فهذا التحديد لهويتها يعبر عن تحديد كيفى يعنى ما يلي : أولا — أن أى جزء منها يتحدد باعتباره تماثلا لأى جزء آخر من حيث انتماؤها جميعا إلى وحدة أو هوية تلك العملة . وثانيا — أنه يجب أن يتوفر لها حد أدنى من التحديد (مثلا من حيث ما قد تتعرض له من قطوعات أو تلف أو انحاء) . بحيث إذا نزلت تحت هذا الحد الأدنى تفقد تحدها الكيفى كعملة ومن ثم تفقد هويتها كعملة . أى تصبح لاغية أو غير صالحة للاستعمال (وهذا الحد الأدنى قد يتحدد تقريبا بواسطة العرف السائد أى بدون تحديد منطقي دقيق . وقد يتحدد بمواصفات دقيقة تنص عليها الأجهزة النقدية المختصة) . وفي مقابل هذا التحديد الكيفى للعملة كعملة . يتحدد كيانها الكمي باعتباره الكيان الذى يشمل لا تماثلاتها وأجزاءها المتعددة . أى يشمل تحققاتها أو تحديداتها

الفعلية القابلة للزيادة والنقصان فوق الحد الأدنى المذكور (ليس فقط من حيث القطوعات أو التلف ، بل وأيضا من حيث التاريخ والجددة والنظافة . الخ) . والفرق بين التحدد الكيفي أى تحديد الكيان المنطقي للكيف كحد أدنى ضرورى . وبين تلك التحديدات المتعددة واللامتناهية للكيان الكمي أو الفعلى فى الاطار المسموح به منطقيا للزيادة والنقصان . هو الفرق بين التحدد الرئيسى أو الجوهرى والتحددات الثانوية أو غير الجوهرية للعملة . فالتحددات الثانوية أو غير الجوهرية كجزء من التحديدات الكمية . تتعدد وتختلف وتزيد وتنقص . أى عموما تتغير وتتغير . بينما التحدد الرئيسى أو الجوهرى أو التحدد الكيفي واحد لا يتعدد ولا يختلف ولا يزيد ولا ينقص . أى لا يتغير ولا يتغير .

وأكرر أن المعنى المقصود هنا . هو المعنى الذى تفرضه الضرورة المنطقية بتحصيل الحاصل . ولا يتعلق طبعاً بخرافات الثبات وعدم التغير فى وجود وهمى من نوع آخر . كما قد يتصور غير المتخصصين فى الفلسفة بحجة رفض الميتافيزيقا ! فإذا كان الكيف معنى منطقيا تحدد التماثل للحد الأدنى من الوحدة التى يمكن لتحقيقاتها الكمية أو الفعلية أن تتعدد لا تماثليا . فإن هذا معنى بعبارة أخرى أنه : أولا . لا يتعدد ولا ينقسم . لأن أى تعدد أو تقسيم معنى فى هذه الحالة تعدد الوحدة وتقسيم التماثل إلى لاثلاثات . وثانيا . يكون ثابتا لا يقبل التغير . ليس بمعنى أنه خالد أو أبدي . ولكن بمعنى أنه من الناحية المنطقية لا يتعلق أصلا بالتغير . لأن تغيره يعنى نفيه وإنهاءه أو إلغائه ككيف محدد . ومن ثم حلول كيف آخر محله . وهذا قد يشبه قولنا مثلا عن الحديد إنه لا يموت . ليس بمعنى أنه روح خالدة ولكن بمعنى نفي تعلقه بالموت أى نفي الحياة أيضا عنه . فإذا قلنا مثلا إن العدد ٢ أو العدد ٣ ثابت لا يتغير . فهذا لا يعنى إضفاء الروحانية على الأعداد . ولكن يعنى ببساطة أنه من حيث الضرورة المنطقية لتحصيل الحاصل . فإن أى تغير للتحدد الذى يعبر عنه أى عدد إنما يعنى تحديد عدد آخر بدلا منه .

وعلى كل حال . فالمهم كما سبق القول هو أنه يجب عدم الخلط بين التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية . وبين تحددات الجزر التى يمكن أن توجد كأجزاء داخل كيان معين . رغم انتماها إلى كيف آخر يتناقض مع الجانبين الرئيسى والثانوى التابعين للكيف الذى ينسب إليه عموما ذلك الكيان . فمثلا فى الإجابة الصحيحة . يمكن أن يتغير وأن يتغير أسلوب التعبير وكذلك حجم المعلومات فى تلك الإجابة . لكن فوق الحد الأدنى المطلوب لاعتبار تلك الإجابة صحيحة . أى فى الاطار الذى يعتبر ثانويا أو غير جوهرى . ومن ثم تنتمى هذه التغيرات أو التغيرات كميأ إلى نفس الكيف الذى يتحدد فى نظام التصحيح ككيف الصواب . وفى مقابل ذلك . يمكن أن توجد « فى » أو « داخل » الإجابة الصحيحة أجزاء خاطئة . ومن ثم لا تنتمى كميأ إلى كيف الصواب بجانبه الرئيسى أو الثانوى . ولكن تنتمى إلى الكيف النقيض وهو الخطأ . هذا رغم أنها تنتمى إلى كيان نفس الإجابة . ولكن من منظور وحدة أو هوية أخرى . هى وحدتها أو هويتها المادية كسطور مكتوبة تحت بند سؤال معين . وهذا ما رأيناه أيضا فى مثال « الجزر السيادية » . فالفرق بين التحدد الكيفي للكيان الجغرافى أو المكاني لشبه الجزيرة الإيطالية مثلا . وبين التحدد الكيفي للانتماء السيادى الإيطالى أى إيطاليا كدولة . هو الذى يتضح فى الفرق بين تحدد مدينة الفاتيكان كجزء من الامتداد الجغرافى المذكور وبين تحدها كدولة ذات سيادة . أو فى الفرق بين وجود تلك المدينة الدولة وبين وجود مختلف المواقع أو الأجزاء الثانوية التابعة للسيادة الإيطالية — مثل بعض المدن أو القرى أو الجزر التى يمكن أن تنشأ وأن تتردهر أو أن تتلاشى وتختفى رغم بقاء وثبات الهوية الإيطالية .

أما موضوع « الجزر » الميتة داخل الجسم الحى أو « الجزر » الحية داخل الجسم الميت . فهو يذكرنا بالخطأ الشائع فى بعض كتب الجدل المختلط عما يسمى « اجتماع » الموت والحياة ! وهم يبررون ذلك أيضا بما يسمى « اجتماع » نشاط « الهدم » catabolism ونشاط « البناء » anabolism فى النشاط الحى المتكامل الذى يسمى metabolism ! والحقيقة أن هذا التصور يشكل مغالطة فى علم الفسيولوجيا وليس فقط مغالطة فى المنطق وإهدارا لمبادئ الهوية .

ذلك أن « الهدم » المذكور في النشاط الفسيولوجي البيوكيميائي (مثل هدم أو أكسدة كريات الدم أو هدم مصادر الطاقة العضلية في العضلات أو هدم الخلايا التي تُستهلك في إنتاج أنواع النشاط المتخصص) . هو نشاط للحياة نفسها وليس نشاطا للموت ، بدليل أنه يضعف أو يتوقف عندما تضعف أو تتوقف الحياة ! فهذا « الهدم » ليس إلا عمليات تحليل أو تصفية بيوكيميائية لتكوينات بيوكيميائية معينة ، من أجل تركيب أو تكوين تكوينات أخرى بطريقة التبادل أو المقايضة (الأيض) ، التي تشكل في حد ذاتها صميم ميكانيزمات وظواهر ونشاطات الحياة المضادة للموت . فإذا أردنا أن نعتبر هنا الهدم والبناء جانبيين متقابلين ، فهذا لا يجوز منطقيا إلا إذا نظرنا إليهما كجانبيين جزئيين متسقين في مركب متكامل هو الأيض الحي ، مما يعني أنهما معا ينتميان إلى كيف الحياة ويتنافيان مع كيف الموت . وهذا فضلا عن أن أى تحديدات من هذا النوع ، إنما تتعلق بأحد المستويات الفرعية الأدنى — هو المستوى الفسيولوجي البيوكيميائي — ولا تتعلق بالتحديد المعروف لكيف الحياة في المستوى الإدراكي الطبى .

* * *

الفصل الخامس — لا ثالث بين الارتقاء والتدهور

حتمية التحدد بين الصواب والخطأ

التوضيحات السابقة . تؤكد لنا المقصود بقولنا إنه لا وسط ولا ثالث بين الصواب والخطأ ، ومن ثم لا وسط ولا ثالث بين الارتقاء والتدهور . فما يسمى عند أرسطو « الوسط الذهبي » ، هو الوسط الصحيح أو الثالث المعتدل (بمعنى غير المنحرف) الذى يتجنب الخطأ بالزيادة والخطأ بالنقصان ، أى يتجنب الإفراط والتفريط . هذا مع ملاحظة أن مثلاً هذا الوسط المعتدل أو الثالث المنطقي الصحيح ، يمكن أن يكون من نوعين :

١ - الوسط أو الثالث الجدلى الذى يتحدد كنفى للنفى ، أى كتركيب منطقي logical synthesis يتضمن ويوائم اتساقيا ويعيد صياغة الأجزاء والردود الصحيحة فى خطأين أو موقفين تقابليين antithetical .

٢ - الوسط أو الثالث الصحيح الذى يتحدد كمجرد صواب أو اعتدال « بين » خطأين أو انحرافين أحدهما بالإفراط والآخر بالتفريط .

وفى كلا هذين النوعين ، فإن الوسط أو الثالث لا يكون صحيحاً منطقياً إلا إذا كان هو نفسه صواباً بين نوعين من الخطأ . وهذا يعنى ضرورة الالتزام بمبدأ الثالث المرفوع ، من حيث تنافى ومن حيث عدم ارتفاع طرفى التحديد التناقضى الشاق .

وإذن ، فإذا قال قائل مثلاً إن $3 = 2 + 2$ ، وقال قائل آخر إن $7 = 2 + 2$ ، فإنه لا يترتب على هذين الخطأين أن يكن الجواب الصحيح هو « الوسط الانتهازى » أو « الوسط الخاطيء » أى « المتوسط الحسابى » بين هذين الخطأين ، بأن نقول مثلاً إن $5 = 2 + 2$. ثم إنه لا يترتب على ذلك أيضاً أن يكون الجواب الصحيح هو « المجموع الانتهازى » أى « المجموع الخاطيء » هذين الخطأين ، بأن نقول مثلاً إن $10 = 2 + 2$. فطبق مبدأ الوسط أو الثالث المرفوع هنا ، يكون معناه أن من المستحيل منطقياً اتخاذ موقف الوسط أو الثالث المزعوم بين الأخطاء وبين الصواب الذى هو عدد ٤ . ثم معنى ذلك أيضاً أنه لا يجوز القول مثلاً بأن الأجوبة ليست خاطئة وليست صحيحة ، أو بأن العقل عاجز عن إدراك الحقائق ، أو بأن من حق كل إنسان أن يعتبر جوابه صحيحاً ، أو بأنه توجد بدائل أخرى تضاف إلى الخطأ والصواب (هى مثلاً عند أتباع الموضات « المنطقية » الجديدة ، الممكن أو المحتمل كما سترى فى القسم الثانى) .

وبديهي أن الحقائق أو الأخطاء أصعب وأعمق وأوسع كثيراً من حقائق وأخطاء الحساب والرياضيات البحتة . كما أن الكثير من الظواهر والوقائع والمعامل قد تكون غير محددة أصلاً أو غير ممكنة التحديد فى ظروف معينة . ومع ذلك ، فإن العقل البشرى الذى هو فاصل الإنسان عن الحيوان — ينطلق من نقطة بدء أساسية تعبر عنها مبادئ أهوية ، وهى أن كل ما يوجد يقبل المعرفة أى يقبل التحديد أى التحقيق المنطقى أى الاتفاق العام — بما فى ذلك تحديد عدم التحدد . والمهم هنا ، هو أن نلاحظ أنه مهما كانت صعوبة وعمق واتساع وتعقد وتشابك الظواهر والعمليات والأحداث والمكونات والعلاقات الوقائية فى مختلف المجالات والمستويات ، فإن معرفتها أو دراستها يجب أن تبدأ أساساً من مبدأ حتمية التحدد والتمايز بين الصواب والخطأ ، وحتمية وحدة الصواب أو الحق . وإلا لا تنتفى المنطق كنظام ملازم للعقل البشرى ومشترك بين البشر ، ولا تنتفى العلم كتحددات مشتركة بين العلماء ، ولا تنتفى المعرفة العقلانية كاستدلالات مشتركة بين المفكرين . بل ولا تنتفى اللغة البشرية نفسها — وليس فقط العلم والمعرفة — لأن قابلية الألفاظ والمعانى للتواصل أو لترجمة بين مختلف لغات ومجموعات البشر ، إنما تؤكد توافر أسس الاتفاق

العام المشترك بين عقول وإدراكات البشر ، وأن جانب الاتفاق العام والتحدد العام هذا أكبر من جانب الاختلاف وعدم التحدد .

هذا بغض النظر عن المجالات أو الموضوعات التي تمنع أجهزة وتكنولوجيا التحكم والتجهيل واللاعقل ، التقدم في استكشافها وتحديدها والاتفاق حولها . ويظهر هذا الموقف مثلاً في نقص الاتفاق في العصر الحديث في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التي كانت أكثر تحديداً في الماضي ، رغم تقدم الاتفاق في العلوم الفيزيائية . لماذا ؟ ليس أساساً نتيجة التمايز النوعي بين هذين النوعين من العلوم كما يتصور البعض ، ولكن أساساً نتيجة زيادة مخططات وميكانيزمات التحكم اللاعقلي والتجهيل والديماجوجية والتعمية والتمويه في مجالات النوع الأول من العلوم وفي أبحاث وأشخاص الباحثين فيها . وعلى كل حال ، فالكلام عن الاتفاق العام هنا يتعلق بمجالات المعرفة وليس بمجالات الجهل ، لأن الموضوعات التي تكون غارقة في التخلف والاختلاف هي الموضوعات التي تسدل عليها أجهزة التجهيل واللاعقل ظلام الغموض وعدم التحدد ، وستائر الغلط والتغليط المخطط والاختلاط والتخليط المخطط ، ومن ثم تمنع العقل البشري من التقدم في تحديدها وتعميقها . ولهذا تكاد تعتبر موضوعات خارج مجال المعرفة وخارج دائرة ضوء العقل ، ومن ثم خارج مجال ودائرة التحقيق المنطقي والاتفاق .

ورغم ذلك كله ، فقد بقي وسيبقى جانب الاتفاق والتحديد العام بين عقول البشر أكبر من جانب الاختلاف وعدم التحدد ، مهما حاولت أجهزة التجهيل واللاعقل والتخليط والديماجوجية وصناعة التنافر والتطاحن أن تفرق بين الناس وبين الأفكار وأن تمزق وتفتت الحقائق وتعاكس بين بقاياها ، ومهما حاولت أن تستأصل بذور وإمكانيات الاتفاق بل وبذور وإمكانيات التفاهم أو الحوار الموضوعي ، ومهما حاولت أن تبعثر الأفكار وتقلب اتجاهاتها أو تعيد تشكيل كل فكرة تشكيلاً خاطئاً أو تدس في كل فكرة بذرة خطأ وتنافر وتطاحن ، لكي تضمن تحويل الصراع الفكري — إن وجد — إلى معارك أشواك « قنفذية » يتبادل فيها المتحاورون (أو المتشاوكون) غرز أشواكهم « الفكرية » في أنحاح بعضهم بعضاً ، بدلاً من تبادل المعلومات والفوائد والإمكانيات الفكرية لتحصيل الحقائق .

قال المفكر العقلاني التنويري الفرنسي كوندورسيه (الذي قضى عليه في السجن عام ١٧٩٤ ثورجية الغوغائية واللاعقل الذين يستخدمون دائماً ضد المفكرين الثوريين الحقيقيين أي العقلانيين) — قال إن كل إنسان يستخدم عقله استخداماً صحيحاً ، لا بد أن يصل إلى أفكار محددة في الأخلاق (يقصد ما يسمى حالياً مجال الدراسات الاجتماعية أو الإنسانية) ، بنفس الضرورة التي يصل بها إلى أفكار محددة في الرياضيات . وهذه ملاحظة هامة جداً من حيث فكرتها الجوهرية — رغم أي استدراكات أو تحفظات ثانوية عليها . ذلك أن التشبيه بين الاجتماعيات أو الإنسانية وبين الرياضيات ، قد يعطى إيجاء غير دقيق في هذا الموضوع . فالتحديدات الرياضية تكون تامة الدقة ومن ثم يقينية تماماً ، لأنها مجردة تجريداً صورياً بحتاً ، أي تصل إلى أقصى أنواع الانحصار التعبيري وأقصى درجات الشرطية المغلقة ، بما يضمن فراغها من أي مضمونات ، ومن ثم عدم قابلية معانيها الصورية البحتة للتغير أو التغير أو إعادة التحدد . وهذا عكس الحال في مختلف التحديدات الفكرية الأخرى غير الصورية ، أي في مختلف المجالات الأخرى والمعرفة — وخصوصاً أصعبها وأكثرها تعقيداً وتعرضاً للاضطراب والتغليط والتخليط وهي مجالات الدراسات الاجتماعية أو الإنسانية . ومع ذلك ، فالمهم في ملاحظة كوندورسيه أنه في أي مجال من مجالات التفكير والمعرفة والعلم مهما كان ، يستطيع العقل البشري أن يصل إلى تحديدات مشتركة أي متفق عليها ، تكون صحيحة من حيث مضموناتها الرئيسية أو الجوهرية ، أي صحيحة تقريباً ، أو صحيحة بدرجة أو بأخرى من درجات الدقة ، أي بالمعنى التقريبي للدقة أيضاً . ذلك أنه إذا كان الصواب والدقة اللذان يمكن الوصول إليهما في مجال التحديدات الصورية الرياضية هما نوع كامل للأسباب المذكورة ، فليس معنى ذلك أن الصواب والدقة يمكن أو يجب أن يكونا كذلك في كل مجالات العلم والمعرفة . فالمسألة في هذا الموضوع ليست مسألة نقص أو تقصير في الصواب أو في الدقة ، وزيادة أو تساهل في

الخطأ أو في عدم الدقة . ولكنها مسألة مستويات نوعية مختلفة للصواب والخطأ أو للدقة وعدم الدقة ، على غرار اختلاف « نوعية » الاستواء وعدم الاستواء مثلا في مختلف مستويات التحديد .

من ذلك مثلا أنه حتى في المستوى البصرى العادى ، يمكن أن نميز بين عدة مستويات فرعية للاستواء وعدم الاستواء : ابتداء من الاستواء وعدم الاستواء أو الشرشرة في حد شفرة حلقة مثلا (رغم أن استواءها أمام العين المجردة يظهر تحت الميكروسكوب متعرجا كسلاسل الجبال) . ثم الاستواء وعدم الاستواء في قطعة ورق مقوى مثلا أو قطعة نسيج . ثم الاستواء وعدم الاستواء في شارع مسفلت مثلا . ثم الاستواء وعدم الاستواء في رقعة محدودة من الأرض أو الصحراء مثلا . وهذه كلها — كما قلت — مستويات فرعية تبع مستوى نوعى واحد هو المستوى البصرى العادى ، ومن ثم يمكن أن تضاف إليها أيضا مستويات نوعية أخرى ، سواء في التحديدات الأصغر تحت الميكروسكوب الضوئى ثم الميكروسكوب الالكترونى ، أو في التحديدات الأكبر أى الفضائية .

نسبية الاستقطاب الفكرى

والخلاصة أنه بغض النظر عن أى تقريب أو عدم دقة نسبية ، وبغض النظر عن أى اختلافات أو أخطاء محتملة ثانوية أو غير جوهرية في مجالات الفكر خارج التحديدات الصورية البحتة ، فإن أى تحديد أو أى موقف أو اتجاه يفيد حكما فكريا ما ، يجب بالضرورة المنطقية أن يقبل الحكم بالصواب أو بالخطأ . ولا ثالث . فمحاولات التهمة أو التخليط أو مراوغة التحديد ، مثلها مثل محاولات التجميع أو التلقيق المتناقض ، إنما تنتمى منطقيا إلى طرف الخطأ . لكن بديهي أنه ليس معنى ذلك أنه يجب أن نرفض كل الأفكار أو المواقف الخاطئة باعتبارها أخطاء مطلقة ، وأن نبدأ البحث عن الصواب من نقطة الصفر . كما أنه ليس معنى ذلك أنه يمكن أن نقبل الأفكار والمواقف الصحيحة باعتبارها حقائق مطلقة لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، أو حقائق كاملة وجاهزة لا تقبل الفحص والتمحيص والتغيير وإعادة التحديد . فلا توجد في التحديدات التى يتبناها البشر أخطاء مطلقة أو كاملة ولا حقائق مطلقة أو كاملة . هذا مع ملاحظة أن التحديدات الرياضية ليست مطلقة ، إلا بمعنى أنها محددة بأقصى درجات الشرطية والنسبية والتفريغ ، بحيث أن « ثبات » هذه الشرطية والنسبية والتفريغ هو الذى يوصف بأنه مطلق . فصواب التحديدات الرياضية ينتج عن أنها قوالب صورية مفرغة تمثل الحد الأدنى من التحديد ، ومن ثم لا تفيد إلا أشكالا وعلاقات تعبيرية بحتة ، لا تحدد أى مجال من مجالات الواقع ولكن تستخدم كرموز في محاولات تحديد مجالات الواقع .

إن كل خطأ بشرى ، أى كل خطأ تقبله عقول بعض البشر الذين يتوفر لهم حد مناسب من سلامة الطبع والادراك ، يكون بالضرورة خطأ نسبيا أو خطأ غير كامل . ومعنى ذلك : أولا — أن مثل هذا الخطأ الذى تقبله عقول بعض البشر ، يحوى على جزء أو أجزاء أو جزر ثانوية صحيحة ، لكنها تصبح خاطئة لدخولها في فكرة أو نظرية خاطئة . ولولا تلك الأجزاء أو الجزر الثانوية الصحيحة ، لاستحال على عقول بعض البشر الذين يتوفر لهم حد مناسب من سلامة الطبع والادراك أن تقبل تلك الفكرة أو النظرية الخاطئة . وثانيا — أن مثل هذا الخطأ قد يكون خطأ من زاوية معينة أو من منظور معين ، أو قد يكون خطأ من حيث ارتباطه بأجزاء أخرى لا تتسق معه ، أو من حيث اتساقه إلى أجزاء أخرى لا يكتمل اتساقه إلا باستكمالها ، الخ . ومن ثم فانه قد يمكن أن يتحول إلى تحديد صحيح من منظور آخر أو في سياق آخر أو مع ترابطات منطقية أخرى . ولولا ذلك أيضا ، لاستحال على عقول بعض البشر الذين يتوفر لهم حد مناسب من سلامة الطبع والادراك أن تقبل تلك الفكرة أو النظرية الخاطئة .

وهكذا نجد أنه إذا كان من المستحيل أن توجد حقائق مطلقة أو كاملة لأن من المستحيل منطقيا وعمليا أن يصل العقل البشرى بتحديداته النهائية أى المتناهية finies/finite إلى استيعاب واستكمال لا نهائيات تحددات الواقع ، فمن المستحيل أيضا أن توجد أخطاء بشرية مطلقة أو كاملة لأن من المستحيل منطقيا وعمليا أن تقبل العقول السليمة أى تحديدات خاطئة إلا على أساس تصور مخدوع بصوابها . فيجب ألا ننسى أن من أهم حقائق المنطق والعلم ، أن النوع من البشر الذين يمكن أن يتعاملوا مع ألفاظ أو مدركات تخلو تماما من الصواب ، هم المجانين العاجزون تماما عن الإدراك ، أى الذين لا يتعاملون بعقولهم ومن ثم لا يتعاملون بالتحديدات أو الأفكار التى تخطئ أو تصيب ، ولكن يتعاملون باللغو الذى يشبه اللغة ، ومدركات الوهم والهلوسة (التلقائية أو الملقنة) لا بمدركات العقل . ويقترب بدرجة أو بأخرى من هذا الموقف ، أنواع البشر ذوو الأهواء والطباع الفاسدة والفاشون وضحايا الاثارة ومعدومو الارادة الذين لا يتوفر لهم حدد مناسب من الفكر والارادة الواعية . ويشبه هؤلاء فى درجات العجز والخطأ ، المتخلفون فى التفكير العقلانى والعلمى وضحايا التجهيل والتقليد اللاعقل والغيبية . وإذن ، فإن مجرد قولنا إن المخ البشرى السليم هو « عضو » الحقيقة ، وإن العقل البشرى هو المحدد والمميز (بالكسر فى الكلمتين) للصواب والخطأ ، إنما يعنى أن الأذهان البشرية ذات القدرات العقلانية السليمة بدرجة مناسبة لا يمكن أن تقبل أفكاراً أو نظريات خاطئة إلا إذا كانت تحتوى على مبررات تصور الخطأ صوابا .

ونقف هنا عند موضوع المذاهب والنظريات المثيرة للاستقطاب الفكرى فى مختلف مجالات التفكير . فهنا أيضا ، يمكن أن نقول إن المذاهب والنظريات الخاطئة التى تقبلها بعض عقول البشر تكون خاطئة نسبيا وبدرجة غير كاملة ، بينما المذاهب والنظريات التى ترفضها بعض عقول البشر قد تكون صحيحة جزئيا أى مزيجا من الصواب والخطأ . وهذا يحدث أيضا فى العلوم المتخصصة وليس فقط فى مجال الفكر والرأى الثقافى . فقد تظهر مثلا نظريتان فى البيولوجيا عن تطور الكائنات الحية ، أو نظريتان فى الفيزياء عما يسمى الطابع الجسمى والطابع الموجى للمكونات التحت ذرية ، بحيث يقبل بعض العلماء إحداها ويرفضون الأخرى . وفى هذه الحالة ، يمكن طبعا أن يتخذ بعض العلماء موقفا ثالثا بين النظريتين . وقد يكفى ذلك الموقف الثالث باستيعاب بعض الأجزاء أو الجوانب الصحيحة واستبعاد بعض الأجزاء أو الجوانب الخاطئة فى كل منهما ، كما أنه قد ينتهى إلى نظرية « جديدة » تكون أكثر فى « كمية » الصواب أو أكثر فى « كمية » الخطأ . لكن الاستقطاب الفكرى الثانى ، أو التحزب الفكرى (الثلاثى أو الرباعى أو الأكثر عددا) ، يستمر فى موضوع الخلاف إلى أن تنجح الدراسات والمناقشات والتصحيحات فى تصفية الأخطاء رئيسيا وفى تحديد الحقائق رئيسيا . وهنا يمكن إنهاء وإلغاء الاستقطاب أو التحزب الفكرى العلمى فى موضوع الخلاف ، بالوصول إلى حقائق وتحديدات علمية عامة لا تقبل فى جوهرها تحلافات الاستقطاب أو التحزب ، حيث يحل محله استقطاب أو تحزب آخر بين العلم واللاعلم أو العقل واللاعقل ، أى بين الصواب والخطأ . فإذا اعتبرنا هذا الموقف الجديد « ثالثا » ، فإنما يكون كذلك من حيث الترتيب الزمنى أو المجموعى ، ولكنه كيفيا يشكل موقفا ثانيا هو العلم أو العقل أو الصواب .

الثانية الصحيحة فى تطور المجتمع

بهذا المنهج المنطقى ، يمكن تناول موضوع حركة المجتمع أو طريق المجتمع أو النظرية العامة للثورة الاجتماعية . ففكرة « الطريق الثالث » المزعوم فى مجال تطور المجتمع ، لا تختلف من حيث اللامنتطقية عن فكرة « المثلث المربع » أو « المربع المثلث » ، لأن حركة تطور المجتمع أو اتجاه المجتمع لا يمكن من حيث تحديده الرئيسى إلا أن يكون : إما تغيرا ارتقائيا أى حركة ارتقاء أو ترقى أو تقدم ، أى تحركا فى طريق العقل والتوير والانسانية humanism الذى يجب من ثم أن يعبر طريق الثورة . وإما تغيرا تدهوريا أى حركة تدهور أو تراجع أو تأخر وتخلف ، أى تحركا

في طريق اللا عقل والتجهيل واللاإنسانية الذي يعتبر من ثم طريق اللاثورة بقيادة الثورة المضادة . ولكي نتجنب تناول تفاصيل موضوع الماركسية هنا ، يكفي أن نشير إلى أن مشكلة الاستقطاب أو التحزب بين الماركسية واللاماركسية يجب أن تحسم بالنهج المنطقي العلمي المذكور . وهذا بدون أن ننسى أن الكثيرين ممن استهوتهم أو تستهويهم الماركسية ، إنما تعلقوا أو يتعلقون أصلا بالاستهدافات الشيوعية الصحيحة التي حاولت الماركسية احتكار التلويح بها ، أو تعلقوا أو يتعلقون أصلا بقدرات الاتحاد السوفيتي ومعسكر الدول الشيوعية باعتباره الملاذ الوحيد ضد قدرات القهر والامبريالية الغربية والتحكم البرجوازي الشامل .

وعلى كل حال ، فالهم هنا أن قياس اتجاه التطور أو التغير المتسلسل في المجتمع ، يجب أن يعتمد على « قيمة » عامة محددة ، أي « وحدة قياس » عامة أو « معيار » عام . فماذا تكون تلك القيمة أو وحدة القياس العامة أو المعيار العام ؟

إذا كان العقل (أو النطق logos بالمعنى الأصل الصحيح لهذه الكلمة وهو التحديد العقلاي الذي اشتق منه اسم المنطق) ، هو جوهر إنسانية الانسان وفاصل الانسان عن الحيوان ، فإن القيمة المطلوبة أو وحدة القياس أو المعيار العام المطلوب لا يمكن إلا أن يعبر عن مدى الارتقاء الكيفي والكمي لعقول البشر ، أي مدى الارتقاء الرأسي والأفقي في قدرات العقل البشري ، الذي هو صانع ومحدد وموجه (بالكسر في الكلمتين) القدرات الراقية الأخرى للبشر . فالارتفاع أو الزيادة والانخفاض أو النقصان في المحصلة العامة لمقاييس هذه القيمة ، هو الذي يحدد محصلة الارتقاء أو التدهور ، ومن ثم يحدد ما إذا كان هذا الاتجاه أو الطريق أو ذاك في التطور الاجتماعي يعبر ارتقايا أو تدهوريا . ومثل هذا التحديد الذي يعتمد على متابعة المحصلات العامة ، لا يمكن طبعا إلا أن يعبر عن النتائج الرئيسية أو الجوهرية . ومن ثم يجب ألا ننسى أن تحقيقات اتجاه أو طريق الارتقاء ، قد تحتوي على أجزاء أو على جزر ثانوية أو غير جوهرية يمكن اعتبارها خسائر تدهورية ، بينما تحقيقات اتجاه أو طريق التدهور ، قد تحتوي على أجزاء أو على جزر ثانوية أو غير جوهرية يمكن اعتبارها مكاسب ارتقائية . ولتأمل أحد الأمثلة لمجال فرعي يمكن تناوله باختصار .

في مجال الفلسفة مثلا ، عندما بدأت منحنيات طريق التدهور في المجتمع الفرنسي بمراحل التحطيم والافساد والتجهيل منذ الانفلاتات الفوضوية للثورة الفرنسية ثم الانفلاتات العسكرية والامبراطورية لنابليون بونابرت وخلفائه ، تحركت الفلسفة الفرنسية طبعا في طريق التدهور والهبوط من مرتفعات ديكارت وفلسفة القرن الثامن عشر والانسيكلوبيديين العظام . لكن جانبها التدهوري المتزايد لم يستطع خلال أكثر من قرن أن يلقى جوانبا الارتقائية المتناقصة ، التي استمرت امتداداتها وتسربت إلى مختلف العلوم وليس فقط العلوم الاجتماعية والانسانية . (ولاحظ أن المراكز البريطانية والكنسية نجحت في تدبير إعدام لافوازييه أي علم الكيمياء الحديث الذي اهم بتحويله إلى علم ذي اتجاه منهجي صحيح ، وفي تدبير مصرع بير كوري أي العلوم الاشعاعية ، وغيرهما ، وكذلك في تدبير عمليات التحطيم والتخليط التي تعرض لها سان أن سيمون وأوجست كونت وغيرهما) . وحتى استخدام أساليب ومناهج التفيت الفكرى أو التحذلق الأكاديمي في الفلسفة ، لم يستطع أن يبدد رصيد الأفكار والتحديدات والمنظورات والاستدلالات الفلسفية المتعمقة ، التي حافظت لفترة طويلة على تفوق الفرنسيين في الفلسفة ، بحيث استمرت بقايا هذا الرصيد حتى الخمسينات من هذا القرن . وفي مقابل ذلك ، نجد أن السلطة البروسية الألمانية التي كانت تدعمها ضد فرنسا مراكز الثورة المضادة الأوروبية بقيادة الأجهزة البريطانية والكنسية ، شددت ضرباتها القاصمة ضد اتجاه الارتقاء في الفلسفة الألمانية التي استمرت تخليطاتها في مذاهب كانط وفشته وهيجل . فلم تظهر في ألمانيا عقلانية راقية ، ولم يتراكم ويتشع ويتغلغل في الفكر الألماني رصيد فلسفي كاف . لكن من ناحية أخرى ، زاد التركيز على تنشيط العلوم الطبيعية والتطبيقية وتطويرها ارتقايا ، فاستفادت تلك العلوم من المرحلة السابقة

للازدهار النسبي المؤقت في الفلسفة الألمانية التي استمرت في التدهور . وهكذا تضخمت ونمت العضلات الألمانية على حساب « العقل » و « المنطق » ، بحيث تمخضت الفلسفة الألمانية عن أمثال فيلسوف اللاعقل نيتشه ، بينما تمخض المجتمع الألماني والدولة الألمانية بعد ذلك عن النظام النازي المتهلئ كمنسج وحشى في اللاعقل واللامنطق .

وهذا الازدواج بين ارتقاء القدرات المادية أو التكنولوجية مع تدهور القدرات المعنوية والفلسفية العكس بالعكس ، ينبها إلى ما يحدث في مختلف المجتمعات المتقدمة والمتخلفة ، حيث تهتم أجهزة صناعة التدهور واللاعقل بمقاومة الاتجاه الاضطرارى لارتقاء العقل البشرى بوسائل متنوعة . من هذه الوسائل ، ربط ومزاوجة ما تضطر إلى السماح به من الارتقاء العمرانى والتكنولوجى ، بتدهور معنوى وأخلاقى وإنسانى ، وذلك لكى تجعل محصلة هذا الازدواج الارتقاءى التدهورى محصلة تدهورية ، لأن المبادئ المعنوية والقيم الأخلاقية والمثل العليا الانسانية هي المفاتيح أو المحددات الأساسية لميكانيزمات العقل والتفكير والمنطق الصواب والحق . ونتيجة ذلك ، تظهر لنا في المجتمعات البشرية مفارقات ممسوخة من نوع آخر ، هي مفارقات التخلف المتقدم إنسانيا ، والتقدم المتخلف إنسانيا !

التداخل المؤقت بين الارتقاء والتدهور

إذا تأملنا طريق أو اتجاه الارتقاء وطريق أو اتجاه التدهور بالنسبة لمجموع البشرية أي تطور المجتمع البشرى عموما ، نستطيع أن نلاحظ أن كلا الارتقاء والتدهور كانا ينتقلان دوريا أو بالتسلسل من بلد أو مجتمع إلى آخر . وهذا يعنى أن خط الارتقاء الصاعد مثل خط التدهور الهابط ، كان كل منهما يتكون من مجموعة منحنيات محلية ، أى من مجموعة صعودات وهبوطات صاعدة رئيسيا كمجموعة ، ومجموعة هبوطات وصعودات هابطة رئيسيا كمجموعة (وهذا بغض النظر هنا عن مجموعات المنحنيات الفرعية تختلف المجالات الفرعية) . فإذا كان يمكن أن نقول إن الخط العام للارتقاء البشرى خلال ظلام العصور الوسطى قد ظهر منذ ما يسميه تين Taine « النصف نهضة » في القرن الحادى عشر ، ثم بدأ صعوده الحاسم منذ القرن الخامس عشر ، فمن الممكن أن نلاحظ في هذا الخط العام الصاعد حلقات انتقال دورى متسلسل لمنحنيات الصعود والهبوط من إيطاليا إلى فرنسا وبريطانيا إلى ألمانيا إلى روسيا ، ثم منذ القرن التاسع عشر إلى بعض المجتمعات البارزة في عالم التخلف الآسيوى الأفريقى ، وأهمها اليابان والصين ومصر والهند . وإذا كان يمكن أن نقول إن الخط العام للتدهور البشرى وإزالة آثار النهضة والتوير قد انتصر بشكل حاسم منذ الحرب العالمية الأولى ثم تضاعف وتكثف وتفاقم بدرجة خطيرة منذ الحرب العالمية الثانية ، فمن الممكن أن نلاحظ في هذا الخط العام الهابط حلقات انتقال دورى متسلسل لمنحنيات الهبوط والصعود عبر مختلف الدول الأوروبية ، أو من الدول الأوروبية عموما إلى الدول المتخلفة في آسيا وأفريقيا .

ومن هذا المنظور ، يجب أن نلاحظ أن الاستعمار الرأسمالى الأوروبى لعب في مراحل معينة (قبل أن تتحول أوروبا إلى مصادر تدهورية لا تصدر إلا التدهور) دورا « ارتقاءيا » أو « تقدما » في كثير من المجتمعات المتخلفة . ويمكن أن يتضح ذلك بنظرة سريعة إلى الظروف البدائية أو شبه البدائية السابقة في آسيا وأفريقيا ، بل وببنظرة سريعة إلى ظروف مصر والعالم العربى في العهد العثمانى قبل الحملة الفرنسية — رغم أن مصر كانت موطن أقدم حضارات التاريخ ! لكن ما يخفى الحقيقة التاريخية لدور الارتقاء والتقدم في هذا المجال ، ليس فقط استعراضات المعالم التى تثبت جانب الانتهازية الاضطرارية والمؤقتة لعمليات التطوير التعميرى والثقافى الأوروبى للمستعمرات وأشباه المستعمرات ، وليس فقط عمليات الربط والمزاوجة « التقدمية التأخرية » المذكورة ، ولكن أيضا اهتمام أجهزة صناعة التدهور العالمية والمحلية بخفض عمليات التطوير التعميرى الثقافى بمختلف الوسائل الأخرى ، ومحاولة تخريبها أو تدبير تلغيمها وتدبير عوامل تفرغها ثم إزالتها ، مع الاهتمام بزيادة خسائرها وتثبيت وتعميق تلك الخسائر ، وزيادة جانب التنافر والتطاحن والتعطيل التبادلى في تلك العمليات بين المستعمرين وأهالى المستعمرات وأشباه المستعمرات . والحقيقة أن أجهزة صناعة التدهور واللاعقل (وخصوصا الأجهزة الدينية منذ عصر الكهنوت الفرعونى) ، كانت

تتصرف دائما بهذه الطريقة نفسها في مختلف ظروف التحرك الاضطرارى إلى الارتقاء . وكانت تسمح بارتقاء أقل لمقاومة الارتقاء الأكثر ، وتسمح بارتقاء أقصر مدى لمقاومة الارتقاء الأطول مدى ، وتركب التحركات الارتقائية لتخريبها والانحراف بها وتلقيحها وتفرغ محتواها الارتقائى واستبداله بمحتوى تدهورى . وفي هذا الاتجاه للرجوع بخط الصعود الهام إلى الهبوط العام وتحويل تحركات الارتقاء إلى تحركات تدهور ، خلال المراحل المخططة والمتدرجة التى تكررت في دورات صناعة التدهور وتصفية الارتقاء منذ الألف الثالث قبل الميلاد ، تصرفت أجهزة صناعة التدهور واللاعقل في مراحل الاستعمار والانتشار الأوروبى منذ القرن الثامن عشر ، بحيث كانت تقدم البدائل العمرانية والثقافية التى تخدم مخططاتها المذكورة على المدى البعيد .

وهذه المخططات المتكررة تاريخيا لأسلوب تقديم جرعات تقدمية مؤقتة ولكن في اتجاه الرجوع تدريجيا إلى طريق التدهور خلال عشرات أو مئات السنين ، هى مخططات واضحة في تاريخ مصر الحديث . فإذا تأملنا الانجازات الارتقائية في عهد محمد على وفي عهد سعيد ثم في عهد الخديوى اسماعيل ، يمكن أن نلاحظ أن الاستعمار البريطانى لم يحاول نشر اللغة والثقافة الانجليزية — وبمختلف الوسائل الاستفزازية والتفيرية وباستهداف ردود الفعل العكسية التجهيلية — إلا لمقاومة اتجاه الدول والمجتمع المصرى منذ عهد محمد على إلى اللغة والثقافة والخبرة الفرنسية . وما يوضح تفاقم ظاهرة « الدكتور جيكل والمستر هايد » في مراحل الاستعمار والانتشار الأوروبى في المجتمعات المتخلفة كما حدث في تاريخ مصر الحديث ، أنه بينما كان الخديو اسماعيل يعمل على تحويل مصر إلى « قطعة من أوروبا » ليبراليا وثقافيا ، كانت أوروبا نفسها تفرق بشكل متزايد في عوامل التدهور واللاعقل وتفقد تدريجيا تقاليد الليبرالية والثقافية ولهذا كانت أجهزة التدهور واللاعقل بقيادة المراكز البريطانية تتصرف بسرعة ، لمقاومة هجرة « البقايا » أو « البذور » الأوروبية من طوفان التدهور المتزايد في أوروبا إلى مصر وغيرها من الجزر البشرية البعيدة ، لتضمن بذلك انقراض أنواعها عند اكتمال الطوفان ، ولتمنعها من أن تصنع بهجراتها سلاسل عقلانية جديدة في تلك الجزر ، كما كان يصنع الاغريق القدماء الذين يفلتون من طوفان الكهنتوت الفرعونى .

وهذا الأسلوب التمويى المناق في ركوب أى موجات ارتقائية بوسائل الازدواج التخريبي التفريفى المخطط ، والذي هو أسلوب تضاعف وتكثف ووصل إلى ذروته في الظروف المعاصرة ، يمكن تسميته باسم « الحركة المضادة » counterism (أو حركة التعكيس والتفريغ) . فهذه الحركة الشاملة المخططة والمنفذة علميا وتكنولوجيا وبوسائل الطب المضاد والتحكم اللاعقل في كل المجالات المادية والمعنوية للحياة البشرية ، استطاعت أن تقلب الثقافة إلى ثقافة مضادة (أى ثقافة مفرغة أو مقلوبة الاتجاه) ، وأن تقلب الديمقراطية إلى ديمقراطية لا عقلية مضادة ، وأن تقلب الأخلاق إلى أخلاق لا عقلية مضادة ، وأن تقلب القوانين والعدالة إلى مناهات لا عقلية مضادة ، وأن تقلب عموما أى إصلاح إلى إصلاح مضاد أى إفساد . وعلى غرار تعكيس الطب إلى طب مضاد ، يمكن نقول إن الحركة المضادة الشاملة تعمل بطريقة : « يبع الدواء باسم الدواء ، من أجل استكمال التحطيم الجذرى للضحايا » .

التاريخ صراع بين العقل واللاعقل

لا يتسع المجال لتناول في هذا الموضوع أمثلة تاريخية قديمة كانت أكثر انكشافا وانفضاحا^(١) . لكن يمكن الاكتفاء هنا بالإشارة إلى مدى المضادة والتعكيس في استخدام الأهرامات وآبى الهول والمسلات (التى تسمى باليونانية أوبليسكوس / « أسياخ الشوى » أى مقامع الحديد !) للتعبير عن مغالى الحضارة والعمران والتقدم ، مع أنها صنعت أصلا بدماء وعلى أشلاء مئات الآلاف من الضحايا ، للتعبير عن عمليات هدم الحضارة والعمران والتقدم ، وللتعبير

(١) بسبب ارتباط فلسفة التناقض باللاعقل والطريق الثالث المزعوم للتطور البشرى ، كنت قد أضفت هنا بعض الصفحات التاريخية عن التطور القديم للطريق الكهنتوت الذى صنع مختلف الاتجاهات الموارثة حتى اليوم ضد العقلانية . ثم حذفت هذه الصفحات ، لأنها كانت محاولة ابتدائية فجأة لتحديد منظوراتى في تفسير التاريخ ، التى حددت جوهرها في الباب الثالث من كتاب آخر جمعت عنوانه « الایدولوجية الجديدة » .

عن عذاب الهون وتنكيس الانسان والأخلاق والعقل في مصر القديمة ثم في مهاجر التوير القديمة في بقية العالم . فهذه هي لعنة الهدم والتدهور واللاعقل ، التي يعبر عنها اسم « لعنة الفراعنة » ، والتي كانت تطارد هجرات شملة برومبيوس العقلانية منذ ما قبل الفرعون مينا ، ثم توارثتها عن العصور الوسطى الأجهزة البريطانية للقهر الشامل وأعطتها هذا الاسم الصريح في عصر اللاعقل الحديث .

وإذا رجعنا إلى موضوع اعتبار العقل والتوير جوهر الارتقاء بين اللاعقل والتجهيل جوهر التدهور ، نجد أن القوى التي تصنع والتي كانت تصنع الارتقاء الاجتماعي الانساني ، لا يمكن إلا أن تكون هي القوى الأرقى فكريا . وفي العصور القديمة ، تبلورت تلك القوى فيمن كانوا يسمون باسم الحكماء (وهذا هو المعنى الأصلي القديم الكلمة الأنبياء ولكلمة الصوفية ولكلمة السفسطائية sophists قبل تعكيس معانيها !) ، وكذلك باسم العلماء والعارفين (بمعنى ذوى العلم العقلاني والمعرفة أى المفكرين والمتقنين وليس بمعنى علماء الدين أو العرافين والأولياء !) ، وباسم الهداة (بمعنى مرشدى العقل لا مرشدى اللاعقل !) ، وباسم الفلاسفة (وهى الكلمة التى حلت لكن فى اتجاه خاص محل مختلف من الكلمات السابقة بعد تحوير وتعكيس معانيها) ، وغيرهم من قادة وأنصار « الكلمة » أو اللوغوس ، أى منطق التحديد العقلاني .

وهذه النظرة إلى التاريخ لا يمكن اعتبارها نوعا من تفسير التاريخ من منظور الجانب « الفكرى » rational أو « الذهنى » mental ، أو « التبصيرى » و « التويرى » . أى تفسير تطور المجتمع والفرد من زاوية الصراع بين قوى العقل والتبصير والتوير والتحرر الذهنى وما يرتبط بها من الأخلاق والعدالة والخير الانساني ، وبين قوى اللاعقل والتعمية والتجهيل والقهر الذهنى وما يرتبط بها من اللاأخلاق والظلم والشر أو الاجرام واللاإنسانية . وفي مقابل التفسير الاقتصادى الماركسى للتاريخ ، فإن هذا التفسير يعنى تحديد حركة التطور الاجتماعى من زاوية « رأس الانسان » وليس من زاوية « رأس المال » .

لكن هذا التفسير لا يعنى طبعاً إهمال الجانب الاقتصادى ، بل إنه يحتوى ويتكامل مع الجانب الاقتصادى للوجود الاجتماعى ، من حيث يعتبره « عنصراً أساسياً محدداً » (بفتح الدال) وليس « عنصراً رئيسياً محدداً » (بكسر الدال) . ويتضح الفرق الهام جداً بين معنى « الأساسى المحدد » determined basic or fundamental و«الرئيسى المحدد » determinative or determining principal ، إذا تأملنا فى المثال الأرسطى المعروف ، الفرق بين دور حجر التمثال باعتباره « المادة » أو « العلة المادية » أى الأساس المحدد (بفتح الدال) ، ودور « صورة » التمثال فى ذهن وفى يد صانع التماثيل ، من حيث أن فكرة التمثال والقدرات الذاتية لصانع التماثيل هى التى « تحدد » مادة التمثال وليس العكس .

والخلاصة أن الجانب الفكرى والمعنوى هو الجانب الرئيسى أو الجوهرى أى المحدد (بكسر الدال) الذى تتحدد به وتتطور به حركة الأساس المادى (الاقتصادى والجغرافى) للمجتمع ، رغم أن هذا الجانب الفكرى والمعنوى لا ينشأ ولا يتكون أصلاً إلا بالارتكاز على الحد المناسب من الأساس المادى ، ولا يستطيع الممارسة والاستمرار إلا فى الإطار الذى تسمح به حتميات الأساس المادى للمجتمع . وهذا على غرار ما يحدث مثلاً فى مخ الفرد البشرى ، حيث لا يمكن أن تنشأ وتتكون الأفكار أصلاً إلا بواسطة وعلى أساس الميكانيزمات المادية الفسيولوجية للجسم والمخ . ومع ذلك ، فهذا مستوى نوعى أدنى يختلف عن المستوى النوعى الأعلى الخاص بالفكر والعقل . فالأفكار ومدرجات العقل لا تتحدد وتتسلسل إلا بناء على قوانينها الفكرية والمنطقية ، التى تؤثر اجتماعياً فى تلك الميكانيزمات الفسيولوجية القاعدية ، والتى تتولى نوعياً تحديد اتجاه الانسان وتعبيراته وسلوكه . ولهذا يعبر الفرد حيواناً غريزياً إذا تحدد اتجاهه وتعبيراته وسلوكه أوتوماتيكياً أو لا إرادياً بالميكانيزمات الفسيولوجية لجسمه ومخه ، وليس بتحديدات العقل والمنطق . وقد كانت أوروبا موجودة كما هى جغرافياً وبامكانيات ثرواتها المادية منذ أقدم العصور . وكذلك كانت القارة

الأمريكية في عصر الهنود الحمر . لكن لم تتطور تلك الامكانيات المادية في العصر الحديث ، إلا بواسطة العقل البشرى . ثم لم تبدأ الانحدار في طريق التدهور والتأزم رغم تزايدها المادى ، إلا عندما تزايد الانحدار التدهورى اللاعقلى للقدرات الفكرية والمعنوية للبشر هناك ، تماما كما حدث في دورات تدهور الحضارة المصرية القديمة ثم غيرها من الحضارات التالية . فطريق الارتقاء البشرى ، هو طريق ارتقاء العقل أى المنطق والفكر الحر .

ومعنى ذلك ، أن النشاطات القيادية الارتقائية أميا ومحليا ، وكذلك القوى القيادية والمحلية التى تستهدف الارتقاء

البشرى ، لا يمكن أن تتحدد بالشعارات واللافتات والكلمات المفرغة . لكنها يجب ان تتحدد بذلك المعيار أو وحدة القياس أو القيمة الموضوعية العامة المذكورة ، ألا وهى مدى ما تحققة فى صناعة الارتقاء الرأسى والأفقى للعقل البشرى ، أى مدى ما تحققة من ارتفاع واتساع القدرات العقلانية للبشر .

القسم الثاني

المبادئ الفلسفية الأخرى

أولا — المادة والمادية^(١)

بعد أن ناقشنا في القسم الأول من الكتاب مبادئ المنطق العقلاني ، أى مبادئ الهوية والتحديد التناقضى ، وأوضحنا مدى التخليط واللامنطق فى الجدل الهيجلى الماركسى ، نتقل فى هذا القسم إلى مبادئ المادية .

ويجب أن نلاحظ أولا أن المعنى الفلسفى لكلمة « مادة » ، وكلمة « مادية » ، يحتاج إلى إعادة تحديد . وسبب ذلك ما يلى :

١ - أن كلمة « مادة » وكلمة « مادية » تعرضتا منذ العصور القديمة للتشويه والتخليط إلى درجة يستحيل تجاهلها ، خصوصا أنها ارتبطت بما ظهر من قصور حقيقى فى معانى الكلمتين .

٢ - أن الماديين الماركسيين انساقوا بتأثير هيجل إلى اعتبار « المادية » نقيضا لما يسمى « المثالية » أى « الفكرية » idealism ، بدلا من اعتبارها (مثل كلمة « الواقعية » بالمعنى الصحيح) نقيضا لـ « الروحانية » spiritualism . وكلمة « المثالية » كان يمكن اعتبارها من حيث الأصل الاشتقاقى فى اللغات الأوروبية (وهو كلمة « الفكرة ») ، تسمية صحيحة لاتجاه مقبول فلسفيا فى مجال الاستمولوجيا (مبحث المعرفة) وليس فقط فى مجال الأخلاق ، لو لم تؤخذ بالمعنى الذى ألقوه بها منذ القرن الثامن عشر ضد مبدأ ديكارت « أنا أفكر فأنا موجود » . فقد أعطوها معنى أنطولوجيا (أى يتعلق بمبحث الوجود) ، حيث جعلوا معناها أسبقية وجود الفكر على وجود المادة ! ثم استخدموا ماركس فى ترسيخ وتكريس هذا المعنى لكلمة « مثالية » التى حلت محل كلمة « روحانية » ، وذلك بالاعتماد على تخليطات هيجل ، وبحجة الرد على مشكلة وهمية عن الأسبقية المزعومة فى « الوجود » بين الفكر والمادة ، بدلا من الرد على التصورات المعروفة عن وجود أو أسبقية « الروح » . وعلى كل حال ، فهذه الثنائية التناقضية بين « المادية » و « المثالية » تسبب المزيد من الخلط والتشويه لكلا الاتجاهين . (وأنا أتذكر شخصا كيف اضطرونى عام ١٩٥٧ إلى أن أستخدم هذه الثنائية الحاطئة كعنوان كبير لترجمة الجزء الثانى من كتاب « المبادئ الأساسية للفلسفة » الذى يحمل اسم جورج بولتزيير^(٢) . وكانت الرقابة قد أوقفت توزيع الجزء الأول بعد صدوره ، فاضطرت إلى الاستجابة لطلب الناشر بوضع اسم « المادية والمثالية » على ترجمة الجزء الثانى . لكن اتضح أنه كان المقصود ترويح وترسيخ هذه الثنائية التناقضية الحاطئة فى اللغة العربية أيضا) .

٣ - أن المادية الماركسية بدأت من المشكلة الوهمية المذكورة عن « الفكرة » و « المادة » من حيث الوجود (أو بالأحرى من حيث تاريخ أنواع الوجود) ، ثم انزلت منها إلى القول بأسبقية « المادة » على « الفكر » من حيث المعرفة أو التحديد أيضا . فقد جعلت « المادة » هى محددة (بكسر الدال) « الفكر » ، وجعلت « الفكر » عبارة

(٢) كتبت مسودة هذا الموضوع فى مستشفى العباسية فى مايو ١٩٧٧ . وأرسلت منسوخاته إلى مختلف الجهات بعد ذلك .

(١) استخدام العاوين فى ترويح الأخطاء ، يوضح أيضا فى تأمل العنوان الأصل لذلك الكتاب . ذلك أن كلمة « أساسية » fondamentaux تستخدم هنا بمعنى « رئيسية » principaux ! والخلط بين هذين المعين ، يشكل فى الحقيقة محور أخطاء الماركسية : حيث أنها تبدأ من اعتبار الاقتصاد العنصر « الأساسى » أى القاعدى أو الارتكازى للمجتمع ، ثم تقفز إلى اعتباره العنصر « الرئيسى » أى المحدد (بكسر الدال) .

عن صورة أو انعكاس طبق الأصل في مرآة المخ لـ « المادة » أو « الشيء في ذاته » ! (ولا نعرف كيف يمكن أن تؤدي خلايا وكهيزات المخ دور المرآة) . وبذلك ، تحولت المادية الماركسية في الأنطولوجيا إلى مذهب تشييء ، وتحولت في الاستمولوجيا إلى مذهب حسي يخفض دور العقل في الإدراك والمعرفة بحجة « التطابق المراسي » المزعوم بين الصورة الذهنية والأصل المادي .

٤ - حاولت المادية الماركسية أن تميز ما يسمى « المعنى الفلسفي للمادة » عن معنى « المادة » في العلوم الفيزيائية ، فجعلت معنى « المادة » مرادفاً لمعنى « الوجود » . أى بمعنى كل ما هو واقع أو موجود ، بدون إضافات غريبة وبغض النظر عن تنوعاته الفيزيائية . وكان المقصود بذلك ، تمييزها عن المعنى الفيزيائي لكلمة « مادة » ، أى « مادة » العناصر الكيميائية في مقابل « الطاقة » و « المكونات تحت ذرية » و « المجال » ، وما إلى ذلك من تنوعات الوجود الذى يعتبر في العلوم الفيزيائية « غير مادي » .

لكن هذا الموقف الماركسي يثير من المشاكل أكثر مما يحل . فإذا استخدمنا معنى « المادة » كمرادف لمعنى « الوجود » ، نجد في هذه الحالة أنه يجب مثلاً اعتبار وجود « الفكر » وجوداً مادياً لأن اعتباره « لا مادياً » سيعنى أنه « لا موجود » ! لكن اعتبار الفكر مادياً ، يعنى إلغاء التمايز النوعي بين المادة والفكر ، الذى تحاول المادية الماركسية أن تميز به عما يسمى « المادية السوقية » vulgaire التى ترى أن الفكر ليس سوى إفراز مادي فسيولوجي مثل إفرازات بقية أعضاء الجسم الحي . وهذا المأزق يتضح أكثر إذا طبقناه على مشكلة « الفراغ » الفيزيائي ، الذى هو في الحقيقة نوع من الوجود غير المادي بأى معنى من معاني المادية . ذلك أن اعتبار « الفراغ » الفيزيائي « لا مادياً » ، يعنى من ثم في نظر المادية الماركسية اعتباره « لا موجوداً » - رغم وجوده الموضوعي في الواقع الخارجى كملاء تحت مادي . فإذا لاحظنا أن « الفكر » هو أيضاً نوع من النشاط تحت مادي ولكن المتصل والموحد تركيبياً والمحكوم ذاتياً والذي تتوافر له خصائص متميزة نوعياً ، نستطيع أن ندرك من ذلك أن محور أخطاء المادية الماركسية في هذا الموضوع - والذي تشبه فيه ما أسماه ماركس وإنجلز باسم « المادية السوقية » - هو أنها عندما جعلت « المادة » مرادفة للوجود الحقيقي ، حددت بذلك الوجود المادي ومن ثم الوجود الحقيقي بأنه الذى يقبل الاحساس والقياس أو الرصد المباشر .

وبهذا الخطأ الفلسفي ، كرست المادية الماركسية رفض وإنكار فكرة الملاء الشامل plenum ، ومن ثم كرست الأخطاء الفلسفية التى تورطت فيها علوم الفيزياء منذ جاليليو حين أنكر الفيزيائيون فكرة الملاء الشامل وسخروا من الفلاسفة الذين يرفضون فكرة الفراغ . فقد جعل الفيزيائيون الفراغ « لا وجوداً موجوداً » - الأمر الذى ارتبط أيضاً بتصورهم الحجمي الخاطيء عن المكان ! ، بينما جعلوا الوجود الحقيقي هو الوجود الشيء بالمعنى الماكرو أو بالمعنى الميكرو (إلى درجة أنهم رسموا صوراً افتراضية للمكونات تحت ذرية تظهر فيها في شكل « كريات » ولكن صغرى !!) . ومعنى ذلك أن هذه التشيئية reificationism الخاطئة التى وقعت فيها المادية التلقائية لعلماء الفيزياء وكذلك المادية الماركسية ، لم تقتصر فقط على هدم فكرة الملاء الشامل التى لا يمكن بدونها إقامة علوم فيزيائية قادرة على الارتقاء المفتوح ، بل إنها امتدت أيضاً إلى تصور الموجودات الصغرى في صورة استاتيكية - أى كـ « أشياء » صغرى متحركة وليس كـ « حركات » متحركة . وهذا الخطأ الخطير في تصورات العلوم الفيزيائية ، هو الذى تعبر عنه المادية الماركسية في مبدئها القائل إن « الحركة هي حال وجود المادة » ، بمعنى أنه يجب أن يوجد « متحرك مادي » (شيء) لكي توجد « حركة » ، وأنه لا يوجد متحرك يكون هو نفسه حركة متحركة . ولا يتسع المجال هنا لتناول هذه الموضوعات التى كتبت عنها مئات الصفحات التفصيلية . ولكنى سأحاول تلخيص عناصر هذا التصور في بعض المبادئ التى سأذكرها بعد ذلك .

والخلاصة أن المعنى الفلسفى المذكور لـ « المادة » باعتبارها كل ما يقبل القياس والاحساس (بالحواس المباشرة أو بالوسائل التقنية) ، يمكن أن يكون معنى مفيدا وصحيحا ، ولكن كمجرد توسيع للمعنى الفيزيائى للمادة ، أى بدون أن نجعل « المادة » بهذا المعنى مرادفة للوجود . فالوجود هو الملاء الشامل الذى ليس كله وجودا ماديا ، والذى يشمل أنواعا من الفراغ النسبى لا يمكن فى أى مستوى من المستويات أن يكون خلاء حقيقيا أو فراغا مطلقا ، لأن الخلاء التام يعنى اللاوجود أو العدم المطلق . واللاوجود أو العدم المطلق هو اسم صورى بحت ، يستحيل منطقيا بتحصيل الحاصل المباشر أن يكون له مسمى مضمونى أو واقعى .

وبهذه النظرة ، يمكن أن نحدد « الوجود » بأنه « كل ما يمكن أن يوضع فى الحاضر أو فى المستقبل تحت محاولات التحديد العلمى الموجب أو السالب ، وسواء كان تحديدا مباشرا أو غير مباشر » . ومعنى ذلك أن « الوجود » بالمعنى الصحيح ، يشمل الوجود المادى مع كل أنواع الوجود التحت مادى التى يمكن أن تتفاعل مع ذلك الوجود المادى تفاعلا يقبل أن يوضع تحت محاولات التحديد العلمى المذكورة . ولهذا يمكن تقسيم أنواع الوجود إلى ثلاثة أنواع أو مستويات كبرى (تشمل بدورها مختلف المستويات النوعية المعروفة للوجود) . وهذه المستويات الثلاثة الكبرى هى : الوجود المادى . والوجود التحت مادى ، أى الفراغ المادى أو العدم النسبى (ويمكن تسميته بالوجود السالب — مع ملاحظة أنه يتحول إلى وجود موجب أى وجود مادى بقدر ما يصبح قابلا للقياس العلمى) . والوجود المعنوى ، وهو تركيب خاص بين أنواع معينة من الوجود المادى والوجود التحت مادى . وبذلك فإن القول باقتصار الوجود على المادة فقط — حتى بالمعنى الماركسى الموسع للكلمة — إنما يعنى إنكار وجود نوعين أو مستويين من المستويات الثلاثة الكبرى للوجود .

ومن ناحية أخرى ، فيجب ألا ننسى أن بعض الموجودات التى تنتمى حاليا إلى الوجود المادى (بالمعنى الفلسفى) — مثل الموجودات التحت ذرية — كانت تنتمى فى الماضى إلى الوجود التحت مادى ، أى أنها لم تكن تقبل الرصد الحسى التقنى المباشر أو غير المباشر . ومعنى ذلك أنه لو جعلنا القابلية للاحساس والقياس شرطا للوجود ، لوجب أن نقول إن الظواهر التحت ذرية كانت غير موجودة قبل اكتشاف وسائل رصدها ثم أصبحت موجودة عند اكتشاف وسائل رصدها ! ذلك أن المستوى التحت ذرى لم يكن قبل ذلك قابلا للرصد ولكن مجهولا من الراصدين ، أى لم يكن مثل القارة المجهولة التى لا تحتاج إلا إلى من يرصدها ويكتشفها . لكن اكتشاف وجوده كان يحتاج أصلا إلى إنجازات علمية وتكنولوجية جديدة تغير معنى الوجود القابل للاحساس والقياس . والمقصود بالقياس هنا ، « الرصد » وليس القياس بالتجريب الاستدلالى عموما . أى ليس المقصود بالقياس ، إجراء التحقيق المادى للحكم على نتائج استدلالية معينة ، لأن التحقيق المادى هو شرط منطقى عام لتأكيد أو ترجيح أى حكم بخصوص الواقع^(١) .

وعلى كل حال ، فالمعنى الوحيد القديم والصحيح لكلمة مادة ولكلمة مذهب مادى أو مادية materialism ، هو معنى إنكار الروح وإنكار الروحانية . ولهذا فالمادية العقلانية الجديدة أيضا ، تعنى أن الوجود المادى — الذى هو الوجود الرئيسى المحدد (بكسر الدال) لأنواع الوجود الأخرى — ينفى أى تصورات لا عقلية أو روحانية عن الوجود . ومن ناحية أخرى ، يمكن استخدام كلمة « مادية » للتعبير تجوزا عن المستويات الثلاثة الكبرى للوجود ، ليس فقط باعتبار المستوى المادى هو أكبرها ، لكن أيضا باعتبار أنه لا يمكن تحديد المستوى التحت مادى والمستوى المعنوى إلا من خلال وسائل تحديد مادية . ولما كانت هذه المستويات الثلاثة مترابطة علما ، ويمكن أن تتبادل الوجود

(١) يمكن توضيح الفرق بين الرصد التجريبى والتحقيق التجريبى غير الرصدى أى التجريب الاستدلالى عموما ، إذا تأملنا مثلا التجارب التى أجراها الفيزيائيون لاثبات أن ظاهرة الانحلال الاشعاعى ، لا ترتبط بتأثيرات خارجية ولا بما يسمى « الحياة » السابقة لكل ذرة . فالمقصود بالتحقيق التجريبى هنا ، رصد النتائج وليس رصد ظواهر مباشرة .

لأنها من « نسيج » واحد ، لهذا تعتبر الفلسفة المادية العقلانية نوعاً من « الواحدة الموضوعية » ، أو « الواحدة المنطقية » .

لقد اتضح قصور المادية الماركسية والمعاصرة بشكل خاص في عجزها عن تحديد المستوى التحت مادي للوجود . ومن هنا ، فإن تصحيحها يعنى بشكل خاص تصحيح الأساس الفلسفى للعلوم الفيزيائية (الذرية والتحت ذرية) ، أو للعلوم الفيزيائية عموماً . وبخصوص الأساس الفلسفى المقترح للعلوم الفيزيائية ، أكتفى هنا بكلمة مختصرة قبل أن أتناول مبادئه في بقية الكتاب .

فعلوم الفيزياء الذرية والتحت ذرية — باعتبارها علوم المستوى الأساسى لختلف العلوم الفيزيائية — يجب ألا تنظر إلى إنجازاتها الكثيرة بطريقة كاهن الكنيسة الذى كان يستعرض لفرنسيس بيكون نذور البحارة الكثيرين الذين نجوا من الفرق ببركات قديس تلك الكنيسة ، بدون أن يتبه إلى أن أضعافهم نذروا النذور لنفس القديس ولم يفلتوا من الفرق . فإذا كان المطلوب أن تضعاف إنجازات علوم الفيزياء ، فيجب أن يتوفر لأصولها ومبادئها تجديد نظرى جذرى يشبه تجديد علم الفلك بالانتقال من نظرية بطليموس إلى نظرية كوبرنيكس . ويكون ذلك بالتححرر من الأساس الفلسفى الخاطيء للفيزياء الحديث والمعاصرة (سواء كان واعياً أو غير واع) ، والارتكاز على أساس فلسفى منطقى جديد . وبهذا المنظور ، تناولت في البند التالى أهم مبادئ الأساس الفلسفى المقترح للعلوم .

وبدئى أن مبادئ الأساس الفلسفى للعلوم وخصوصاً الفيزيائية ، هى جزء من المبادئ الفلسفية العامة للوجود ، كما أن أكثرها يتعلق بالمجالات الفيزيائية والمجالات غير الفيزيائية معاً . وقد أوضحت ذلك في التقديم العام للكتاب . ولهذا ، يمكن أن نسترجع هنا عناوين أهم المبادئ الفلسفية العامة والفيزيائية التى تناولها الكتاب ، في قائمة واحدة كما يلي :

- ١ - مبدأ انقسام الوجود إلى ثلاثة مستويات كبرى ، هى الوجود المادى والوجود التحت مادى والوجود المعنوى ، وانقسام الطبيعة والمجتمع والفرد إلى مستويات نوعية متعددة ٢ - مبدأ اتصال الوجود مع انفصال التحديد
- ٣ - مبدأ الحركة وتغير الوجود مع ثبات التحديد ٤ - مبدأ التراكم المتصل للعلل والحدوث المنفصل للمعلولات
- ٥ - مبدأ قابلية الوجود للمعرفة التى هى ذات طبيعة بشرية ٦ - مبدأ اللاتماثل الشامل ٧ - مبدأ الحتمية الشاملة
- ٨ - مبدأ أدنى تغير ممكن ٩ - مبدأ الملاء الشامل ١٠ - مبدأ الغائية فى بعض التكوينات غير العاقلة ١١ - مبدأ الأساس الحركى للوجود الفيزيائى ١٢ - مبدأ الصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى للوجود الفيزيائى ١٣ - مبدأ علاقاتية — بدلاً من نسبية — المكان والزمان ١٤ - مبدأ الالتزام الشامل بمنطق الهويات .

ثانياً — مبادئ الأساس الفلسفى للعلوم^(١)

قلت إن علوم الفيزياء التحت ذرية يجب ألا تنظر إلى إنجازاتها بطريقة كاهن كنيسة البحارة الذى حكى عنه فرنسيس بيكون ، لكن يجب أن تضاعف إنجازاتها بالتجديد الجذرى لأصولها ومبادئها الأولى وتصوراتها للوجود والمنطق ، من خلال التحرر من أساسها الفلسفى الخاطيء وتصوراتها الشيتية والوضعية البرجماتية ، تحرراً يشبه الانتقال من نظرية بطليموس إلى نظرية كوبرنيكوس فى التصورات الفلكية . فإذا كانت الانجازات المختلفة فى مجال البحث فى تغيرات العناصر الكيميائية قد أدت فى الماضى إلى تعديل قانون عدم فناء وعدم استحداث المادة (بهذا المعنى الكيميائى) ، واستبداله بقانون عدم فناء وعدم استحداث الطاقة أو عدم فناء وعدم استحداث الكتلة ، فإن الانجازات اللاحقة فى مجال البحث فى تغيرات الطاقة والكتلة فى المستوى الميكرو (أى التحت ذرى) قد أثبتت ضرورة تعديل هذين القانونين أيضاً . فالبقاء ، أى عدم الفناء وعدم الاستحداث ، إنما ينطبق على مجموع الوجود الذى هو ملاء مادية وتحت مادية . وهذه تحديدات فلسفية علمية ، تفرضها الاكتشافات التحت ذرية الجديدة التى تغير صورة الوجود والحركة ، والتى لا يستطيع الفيزيائيون تحديد مضمونها الفلسفية الصحيحة . ولهذا ينطبق عليهم المثل القائل : « ينظرون ولا يصرون » ! فهم ينظرون إلى اكتشافاتهم الفيزيائية بدون أن يدركوا مترباتها الفلسفية ، بل بالعكس يخلطون ويهدرون المنطق فى استنتاجاتهم الفلسفية ! ذلك أن تحديد المبادئ الجديدة للوجود والحركة ومناهج البحث ، يحتاج إلى أن يكتسب علماء الفيزياء درجة كبيرة من التعمق فى المنطق والفلسفة ، أو أن يكتسب رجال المنطق والفلسفة درجة كافية من الاطلاع على اكتشافات ومشاكل العلوم وخصوصاً التحت ذرية . ولا يتسع المجال لمناقشة الاكتشافات والمشاكل الرئيسية للفيزياء التحت ذرية ومضمونها أو مترباتها الأصولية التى لا تخفى عن عين المتخصص فى المنطق والفلسفة . لكن يكفى أن نستعرض هنا بعض العناوين .

من ذلك مثلاً ، ما يسمى ظاهرة التحول التبادلى interconversion للجسيمات التحت ذرية ، وكذلك التحول التبادلى بين الجسيمات والمجال (أى تولد جسيمات جديدة من المجال وتلاشى جسيمات سابقة فى المجال) ، واكتشاف أينشتاين فى النسبية العامة أن « المادة » تؤثر فى طبيعة ما يسميه « المكان المحيط بها » (والذى يعنى به « المجال ») ، وظاهرة زيادة أو نقص كتلة البروتونات مثلاً مع تغير سرعتها ، وما يسمى ظاهرة « خلل الكتلة » mass defect فى بعض العمليات التحت ذرية ، ومشكلة اجتماع الطابع الجسمى والطابع الموجى للضوء والمكونات التحت ذرية عموماً ، الخ . فهذه الظواهر والمشاكل لا تعبر عن انعدام الحتمية المادية كما يتوهمون ، وإنما تؤكد أننا بازاء تكوينات حركية فى بحر من الملاء التحت مادية تتولد منه وتلاشى فيه وتتغير فيما بينها ، ولسنا بازاء فراغ (يسمى مكاناً أو يسمى مجالاً) تتحرك فيه مكونات « شيتية » ذات كتلة ثابتة . وهذا ما تثبته أيضاً مشكلة ما يسمى « عشوائية » حركة المكون التحت ذرى « المفرد » ، فى مقابل « انتظام » حركة المكونات التحت ذرية المجمعة أى حركة الأعداد الكبيرة ، وما يسمى « فوضوية » أو « حزية » حركة الإلكترون المفرد مثلاً ، والعمليات « اللاقانونية » lawless لانقذاف أو انبلاع بعض المكونات المفردة ، والتسرب غير العادى للإلكترون فيما يسمى « عملية النفق » tunnel-effect (!) ، وكذلك حركة الإلكترون فيما يسمى « القفز من الحاجز » (!) ، الخ !

(١) بدأت كتابة هذا الموضوع فى مستشفى العباسية عام ١٩٧٧ ، ثم استكمته وأعدت صياغته فى مارس ١٩٧٩ . وأرسلت منسوخاته إلى عدة جهات منذ أبريل ١٩٧٩ ، منها الأستاذ صلاح جلال نقيب الصحفيين إذ ذاك ، بأخباره من رجال الصحافة العلمية . لكن كالعادة بدون جدوى .

ثم إذا نظرنا إلى ما يسمى « الضد ملادة » وكيف يتلاشى أى مكون تحت ذرى إذا تعرض للمكون المضاد له (مثل الالكتران والبوزيترون) ، وإلى ما يسمى « موجات الاحتمال » التى تعبر عن إطار عدم التحدد فى حركة المكونات تحت ذرية ، وإلى ثبات العلاقة بين عدم تحدد « الوضع » position وعدم تحدد « السرعة » (علاقة عدم التحدد عن هايزنبرج) أو أيضا عدم تحدد « الطاقة » ، ومشكلة تأثر الظواهر تحت ذرية بالمؤثرات التى يستعملها أى جهاز للرصد أو القياس ، ومشكلة ما يسمى « عدم التوقع » non localisation ، الخ ، نجد أنها لا تعبر عن استحالة التحديد الموضوعى كما يتوهمون ، وإنما تعبر عن تحديدات موضوعية عما يستمونه انعدام التحديدات ، بينما هذه التحديدات المعدومة هى فى الحقيقة أهداف سرابية مخالفة للتحقق الموضوعية ، لأن الظواهر المذكورة هى تحددات ديناميكية لحركات أو تغيرات أو أحداث أو أفعال فى بحر الملاء الذى تتعرض ظواهره لتأثيرات تحت مادية شاملة ومستمرة ، والذى تتغير ظواهره بشدة نتيجة أى تأثيرات تحت ذرية من جهاز الرصد أو القياس ، والذى يتلاشى فيه الفعل المضاد المساوى له ، أى يلغى أحدهما الآخر . وبهذا المنظور ، نرى أنه لا يوجد فعلا ارتباط موضوعى بين وضع وسرعة أو طاقة الالكتران مثلا ، لأن المكون تحت ذرى ليس إلا حركة فى بحر ، لا تبقى كما هى إلا فترة محدودة ، تتلاشى بعدها أو تندمج فى أى حركة أخرى تتعرض لها ، ومن ثم لا توجد لها موضوعيا سرعة أو طاقة إذا تأثر وضعها بوسائل الرصد والتحديد ، كما لا يوجد لها موضوعيا وضع إذا تأثرت سرعتها أو طاقتها بوسائل الرصد والتحديد .

وبهذا المنظور أيضا ، نجد أن حكاية المكان الزمانى هى مجرد أسلوب تكنولوجى فى الرصد والقياس ، يعبر عن عدم وجود ثوابت فى المستوى التحت ذرى يتحدد بها المكان كعلاقة ، كما أن حكاية الانحناء المزعوم للمكان هى مجرد تعبير عن أن مقاومة الملاء التحت مادية تحدد اتجاهات الحركة المتفاعلة معه ، بينما حكاية تمدد أو انكماش المكان وتسارع أو تباطؤ الزمان هى تعبير عن تغيرات الكيان الديناميكى للمتحرك الذى يتحرك بسرعات تتفاعل مع الضغوط الملائية الميكرو أو الكونية .

وعلى كل حال ، أعتقد أن هذه الملاحظات السريعة تكفى لتوضيح الطابع الفلسفى العام لهذه الموضوعات العلمية الجديدة ، التى تفرض مبادئ جديدة وتصورات جديدة للوجود والحركة والمكان والزمان ، الخ . وقد كتبت عنها (فى السبعينات) مئات الصفحات . لكن فى الصفحات التالية ، سأقدم تسعة مبادئ فلسفية تلخص فى مجموعها أهم معالم الأساس المادى العقلانى المطلوب لتفسير الوجود والحركة ومناهج البحث العلمى عموما ، ولتفسير ما يتعلق منها بالعلوم الفيزيائية خصوصا .

* * *

المبدأ الأول — مبدأ اللاتماثل الشامل لكل ما هو موجود

هذا يعنى اللاتماثل الشامل بين كل الوحدات أو الانفصالات والتعددات أو الجزئيات في الوجود ، كما يعنى أن التماثل نسبى ، وأن التماثل بين التماثلات لا يكون إلا تماثلا بينها من حيث لا تماثلها مع غيرها . وحتى التماثل الذاتى self-similarity في أى نوع من أنواع الوجود الواقعى الخارجى ، والذي هو تماثل الهوية الواقعية الخارجية مع نفسها ، إنما يعنى تماثل لحظات تلك الهوية أو تحققاتها من حيث لا تماثلها مع لحظات أو تحققاتها غيرها من الهويات . ومعنى ذلك أن نسبة التماثل ، إنما تعبر عن :

١ - منظور التصنيف الذى يحدد هوية جامعة مانعة بالنسبة إلى اللامثيل (أى فى مقابل اللامثيل) ، ولا يحدد التطابق المطلق بين ما هو مثيل .

٢ - وحدة حلقات التسلسل العلى (بتشديد اللام) للهوية الواقعية ، بغض النظر عن لا تماثل هذه الحلقات فيما بينها . -

ومبدأ اللاتماثل ، يعبر عن لا نهائية التحديدات الموضوعية للوجود الخارجى ، بقدر ما يعبر عن لا نهائية التغير الانسيابى الشامل للوجود ، وعن لا نهائية تسلسل المكونات والأحداث المتنوعة لذلك التغير الشامل . وسوف تتضح أهمية هذا المبدأ بالنسبة لتحديد تماثلات ولا تماثلات المكونات أو الأحداث تحت ذرية ، عند تناول المبادئ المتعلقة بذلك . والمهم أن معنى لا نهائية تحديدات الوجود الخارجى ، أن تعدد لا تماثلاتها المطلقة وتماثلاتها النسبية هو تعدد شامل ، وأنه لا يمكن استغراق تحديد تماثلاتها النسبية ، ومن ثم لا يمكن الحكم بتماثلاتها النسبية إلا من حيث التشابه الرئيسى أو الجوهرى المقابل لما يعتبر مغايرا أو مخالفا من منظور معين . كذلك نجد أنه من حيث وحدات أو حلقات التغير ، أى من حيث التسلسل الأفقى أو الرأسى لتغيرات الوجود ، فهى قابلة للامتداد إلى ما لا نهاية ، ولتنزول إلى ما لا نهاية وللصعود إلى ما لا نهاية ، ومن ثم لا يمكن الحكم بالتماثل الذاتى أو الوحدة العلية على أى قطاع منها إلا نسبيا وفى مقابل ما هو آخر other . والوصول إلى تحدّد واقعى ينظر إليه فى ظروف معينة كتحدّد لأدنى وحدة أو أدنى اتصال فى الوجود ، أى الوصول إلى أدنى ما يمكن من تحدّد موضوعى للتماثل الذاتى لاحدى حلقات التسلسل العلى لأى موجود كهوية أدنى ، لا يعنى فى الحقيقة إلا الوصول إلى نقطة العجز عن تحديد التعدد الأدنى من ذلك ، والذي يكون (بكسر الواو) تلك الوحدة أو تلك الحلقة أو الهوية . أى العجز عن تحديد الانفصالات الأدنى اللاتماثلية المكونة لذلك الاتصال التماثل . فالتحدّد أو التحديد ، لا يكون إلا عند نقطة نهائية أى متناهية ولوجود نهائى أى متناهى finite . ومعنى ذلك أن التحدّد الذى يوصف كوحدة أو كاتصال بأنه « الأدنى » ، هو تحدّد يتوقف بالضرورة عند نهاية ما ، بينما القول بالامكان المنطقى للتسلسل إلى مكونات (أو وحدات) وانفصالات أصغر هو قول تفرضه أى تستلزمه الضرورة المنطقية . فالتسلسل هو من الناحية المنطقية تسلسل لا نهائى (ولهذا كان العرب الذين درسوا الفلسفة اليونانية يسمون اللانهاية باسم « التسلسل ») ، بينما التحديد هو من الناحية المنطقية تحديد نهائى . والخلاصة أن تحديد « الأدنى » أو « الأصغر » ، يكون بالضرورة المنطقية تحديدا نسبيا قابلا للتخطى ، أى قابلا للتسلسل إلى ما لا نهاية ، لأنه لا يوجد نهائى أصغر ولا لا نهائى أصغر . ونفس الشيء يجب أن يقال أيضا عن تسلسل التحديدات الواقعية فى اتجاه الأعلى أو الأكبر ، لأنه لا يوجد نهائى أكبر ولا لا نهائى أكبر .

وبخصوص موضوع اللانهاية (الذى يعتبر من المشكلات التقليدية فى الفلسفة) ، يمكن أن أضيف هنا فقرة للتوضيح .

ذلك أن من أخطر التناقضات الرياضية الباقية حتى اليوم — رغم لا منطقيتها الصارخة — حكاية اعتبار اللانهاية عددا number ! ويرتبط ذلك حديثا بالتلاعبات الانخداعية التي استخدمها كانتور (١٨٤٥ - ١٩١٨) وبرتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) وغيرهما في تبرير هذا التناقض ، بما يشبه طريقة النعامة التي تدفن رأسها في الرمال ! فقد استخدموا مسميات « الترتيب » العددي ، بحجة عدم استخدام أسماء « الأعداد » ، وذلك من خلال ما يعتبرونه « مقارنة » بين « مجموعات » أو « فئات » المعدودات اللانهائية المزعومة بدون ذكر أعدادها !! وهذا اللامنطق الذي يعتبر الاعداد عددا (باسم صريح أو بدون اسم صريح) ، أدى بكانتور ورسل إلى المزيد من التناقضات الأخرى ، منها القول بتساوي اللامتساويات اللانهائية بحجة أن القول بعدم تساويها يعنى القول بأنها نهائية تقف عند نهايات معينة ! فإذا بدأت العد مثلا من واحد ، ثم من مليون ، ثم من تريليون ، « حتى » اللانهائية ، فيجب في رأيهما أن تكون « المعدودات » المزعومة متساوية في هذه الحالات الثلاث اللامتساوية ، وإلا كان معنى ذلك أن اللانهائية « تقف » أى « تنتهى » عند نقطة مختلفة في كل حالة لتعويض الفروق المذكورة ! لكن الحقيقة أن القول بالتساوي مثل القول باللاتساوي مستحيل بتحصيل الحاصل ، أى لا منطقي ، حيث أن اللانهائية ليست عددا حتى تصل إليه أى معدودات أو تتحدد به أى معدودات لكي توصف بالتساوي أو بعدم التساوي !

والغريب أن هذا التناقض السفسطائي « الحديث » ، قد ذكره الامام الغزالي في « تهافت الفلاسفة » في القرن الحادى عشر ، نقلا عن السفسطائيين القدماء ! واعترف هذا الصوفي السفسطائي بلا منطقية التساوي بين اللانهائيات غير المتساوية المزعومة ، بل ورفض فكرة اللانهائية بسبب لا منطقية هذه السفسطة عن اللانهائية ! ومع ذلك ، كرره المغالطون المحدثون كما لو كان اكتشافا جديدا !

لكن الصحيح هو أن اللانهائية « تسلسل » محض ، أى « عملية عدّ » enumeration بدون عدد ، لأنها لا تتوقف ومن ثم لا تنتهى إلى عدد ، وبالتالي لا توصف بما توصف به الأعداد — مثل التساوي وعدم التساوي أو الانقسام أو التضاعف أو الأكبر من والأصغر من أو ما إلى ذلك .

وعلى غرار هذا اللامنطق ، لا يزال علماء الرياضيات ينظرون إلى الصفر كعدد ، بل ويقولون إن قسمة أى عدد على صفر تساوي لا نهاية ! لكن الصحيح منطقيا أن الصفر ليس عددا ومن ثم لا يكون له ناتج . فالصفر رقم figure . لكنه الرقم الوحيد من الأرقام العشرة (وهى الصفر ثم من واحد إلى تسعة) الذى لا يمكن أن يستخدم أيضا كعدد ، لأنه رقم يفيد « النفى » المحض ، ومن ثم لا يستخدم فى أى خانة أو فئة فى الأعداد ذات الأرقام المتعددة إلا للتعبير عن أنها خانة أو فئة فارغة . ولهذا فإن استخدامه وحده فى أى عملية حسابية ، إنما يعنى نفى أو عدم إجراء العملية .

* * *

المبدأ الثاني — مبدأ الحتمية الشاملة

وهذا يعنى شمول التماثل الذاتى النسبى لتحديدات الوحدات أو الاتصالات أو الهويات الكلية أو الجزئية فى الوجود أو فى الفكر ، من حيث أن التماثل الذاتى (الذى هو وفق المبدأ السابق تماثل فى اللاتماثل مع الآخر) إنما يعبر عن جانب الاستمرار فى الوجود أو فى الفكر . فكل موجودات لاحقة تشكل استمراراً « ثابتاً » أو « متاثلاً » — بالمعنى النسبى — لموجودات سابقة ، لأن الوجود لا يفنى ولا يستحدث ولا يخالف نفسه . ومبدأ « الثبات » النسبى أو « التماثل الذاتى » النسبى لا يعبر فقط عن الثبات والتماثل فى التغيرات الشاملة ، أى عن تحديدات الضرورة العلية الشاملة لكل حدث أو موجود (بمعنى ضرورة التماثل أو اللاتماثل فى العلل عند التماثل أو اللاتماثل فى المعلولات والعكس بالعكس) ، لكن يعبر أيضاً عن الثبات والتماثل التصنيفى للكميات والجزئيات فى الوجود والفكر ، أى عن هويات المدركات المادية وتحديداتها الفكرية . ذلك أنه وراء أو من خلال أى تغير أو لا تماثل ، يبقى بالضرورة المنطقية جانب معين من « الوحدة » أو « الاتصال » أو « الهوية » . ولولا ذلك ، لانتفى التحدد ولانتفى العلم ، لأن التحدد أو التحديد يعنى بتحصيل الحاصل المنطقى إدراك أو اكتشاف « الثبات » أو « التماثل » النسبى وراء أو خلال التغيرات واللاتماثلات .

وهكذا نجد أن مبدأ الحتمية يعنى شمول التحقق المادى الخارجى والتحقق الفكرى لمبادئ الهوية المنطقية — سواء من حيث الهويات العلية لتغيرات الوجود ، أو من حيث هويات التحديد التصنيفى العلمى . فالحتمية — بمعنى شمول مبادئ الهوية للوجود والفكر — تنطبق على كل الموجودات الخارجية ، كما تنطبق منطقياً على المدركات الفكرية التى تعبر عن هويات الواقع المادى ، أو تلك التى تتحدد تجريبياً بمنطق الهويات . فإذا قلنا إن « هذه الشجرة هى هذه الشجرة » ، فهذه حتمية منطقية بمبادئ الهوية ، تعبر عن ثبات أو تماثل وجود هذه الشجرة . وإذا قلنا إن « المعدن يتمدد بالحرارة » ، فهذه أيضاً حتمية منطقية بمبادئ الهوية ، تعبر عن ثبات أو تماثل التحدد الموضوعى لهوية المعدن كما أثبتته التحديدات التصنيفية العلمى . وهو نفس ما يعبر عنه قانون « ذرتين إيدروجين + ذرة أو كجسين = ماء » . وإذا قلنا إن « $2 + 2 = 4$ » ، فهذه أيضاً حتمية منطقية بمبادئ الهوية ، تعبر عن ثبات أو تماثل هذه التحديدات الحسابية الفكرية . فالحتمية تعنى باختصار ، انطباق منطق الهويات على الوجود والفكر .

ومن ذلك ، نجد أن التشكيك فى الحتمية أو إنكارها ، يعنى التشكيك فى المنطق أو إنكاره . ولما كانت الحتمية بمعنى المنطق هى حتمية ومنطق الواقع والفكر معاً ، فلا يجوز الاعتراف بحتمية ومنطق الفكر ، أى بهويات الفكر ، مع إهدار حتمية ومنطق الواقع المادى أو هويات الواقع المادى ، التى هى مدركات الوجود وقوانينه الموضوعية . فلهوية الفكرية (الرمزية أو التعبيرية أو المضمونية) لا تتحدد كهوية فكرية ثابتة ومتماثلة ذاتياً فى فراغ روحانى أو سماوى ، ولكنها تتحدد كذلك من خلال كتابات مادية أو أصوات مادية أو أحداث فيسيولوجية مادية (كهرومغناطيسية) فى المخ . وهذه كلها تفترض الثبات أو التماثل الذاتى المادى أيضاً ، أى ثبات وتماثل المدركات والقوانين الموضوعية للوجود المادى على الورق أو فى الصوت أو فى المخ أو فى حواس الإدراك . ومعنى ذلك أن أى تفكير أو حتى تشكيك فى الحتمية المادية ، إنما يفترض بتحصيل الحاصل المنطقى وجود هذه الحتمية المادية ، وإلا لما أمكن أن « يتحدد » هذا التفكير أو التشكيك نفسه — سواء من خلال الكتابة أو من خلال النطق الصوتى أو من خلال الاستبطان فى المخ . وإذا كان ديكارت قد قال : « أنا أشك ، إذن فأنا موجود » ، فمن الممكن أن نقول هنا : « أنا أشك فى الحتمية ، إذن فالحتمية موجودة » .

وأقف الآن عند هذه النقطة ، لأننى سأرجع إلى مناقشة موضوع الاستقراء وحتمية القوانين الموضوعية للوجود مناقشة مفصلة عند تناول المبدأ التاسع الخاص بمنطق الهويات ، وذلك ضد تشكيكات القائلين بالاحتمالية اللامنتطقية أو « الأمكان » اللامنتطقى لقوانين وتحديدات الوجود ، أى ضد الاتجاهات الوضعية والبرجماتية وما شابهها من تقليعات لا منطقية ، ظهرت فى المنطق المعاصر كاسترجاعات لمغالطات سفسطائية قديمة كررها بعض اللاهوتيين المسيحيين والاسلاميين فى العصور الوسطى .

* * *

المبدأ الثالث — مبدأ أدنى تغير ممكن

هذا المبدأ يعبر عن طريقة تحقق التغير الشامل لكل مكونات وعلاقات الواقع ولكل لحظة من لحظات هذه المكونات والعلاقات ، ولكن على أساس الحتمية الشاملة ، أى على أساس تحددات ثابتة تشكل الثبات والانتظام والضرورة فى قوانين الوجود . فمبدأ « أدنى تغير ممكن » لا يعبر فقط عن ضرورة وشمول اللاتماثل والتغير واستحالة استمرار التماثل والثبات ، لكنه يعبر أيضا عن ضرورة تغير التماثل بطريقة متماثلة وعن ضرورة تغير الثبات بطريقة ثابتة . وبذلك نجد أن تحققات هذا المبدأ ، هى محصلة تحققات مبدأ التغير الشامل ومبدأ اللاتماثل الشامل مع مبدأ الحتمية الشاملة للوجود الخارجى ، وذلك على أساس أن النسيج الأساسى أى الأدنى للموجودات فى أى مستوى نوعى من المستويات النوعية للوجود ، هو نسيج تماثل .

وبهذا المعنى ، فإن مبدأ « أدنى تغير ممكن » يفسر قوانين تنوع الموجودات من نسيج واحد one same stuff ، ويفسر قوانين تماثلات ولا تماثلات الفناء والحدوث فى « نفس » التيار العلوى لهذا الوجود أو ذاك ، أو فى « نفس » التيارات العلوية لهذه المجموعة من الموجودات أو تلك . فإذا كان الثبات الجزئى هو — كثبات نسبى أصغر فى تغير أكبر — يعنى عدم حدوث تغير فى جانب معين من جوانب ذلك التغير ، أى عدم حدوث جديد يحل محل القديم أو لاحق يحل محل السابق فى ذلك الجانب من التغير ، فإن مبدأ « أدنى تغير ممكن » يعنى أن أى موجود قديم أو سابق لا يمكن أن يستمر (أى لا يمكن أن تتكرر لحظات وجوده الذاتى) إلا من خلال تغيرات صغرى تتسلسل بها تحققات وجوده . أى لا يمكن أن يستمر إلا من خلال « أدنى تغير ممكن » .

وبعبارة أخرى ، فإن أى جديد أو لاحق فى الوجود ، لا يمكن أن يخرج من ثباتات الهويات العلوية القديمة أو السابقة التى تحقق منها ، إلى هويات عليه جديدة ، إلا من خلال تغيرات صغرى تتسلسل بطريقة « أدنى تغير ممكن » . فإذا كان مبدأ الحتمية فى تغيرات الوجود — أى تحقق مبدأ الهوية فى الواقع من حيث يتحدد كمبدأ للعلوية — يعنى التساوى بين المجموع العلوى التام والمجموع العلولى التام ، فإن هذا المبدأ يعنى أنه يجب أن يتحقق « فرق » من الدرجة الصغرى فى ذلك المجموع العلولى التام ، هو الذى يشكل « أدنى تغير ممكن » فى تلك العلوية أو فى تلك الصيرورة المتساوية للهويات . ويحدث هذا الفرق أو التغير الأدنى ، نتيجة تأثيرات أو تغيرات علوية معينة يتضمنها المجموع العلوى التام طبعاً ، ولكنها تكون غير قابلة للتحديد فى ذلك السياق كهويات علوية ، أو تكون غير قابلة للتحديد مادياً لانتمائها إلى الوجود تحت مادى فى المستويات الميكرو .

ومن ناحية أخرى ، فمعنى ذلك أن تحققات « أدنى تغير ممكن » لا يمكن أن تقبل التحديد أو أن تتحدد كهويات إلا إذا وصلت إلى درجة التغير الكيفى ، أى إذا استمرت أو حدثت فى نفس اتجاه التراكم الكمى الذى يكون متحققاً من قبل ، بحيث تتحول إلى تغير كیفى بعد أقصى تراكم كمى فى نقطة التغير . وبهذا التصور لمبدأ « أدنى تغير ممكن » ، يمكن أن نفهم المعنى الصحيح للمبدأ القديم القائل « إن الطبيعة لا تقفز » ، حيث أنه حتى « قفزاتها الكبرى » غير المحددة المقدمات ، لا تتحقق كل منها إلا كأدنى خطوة ممكنة ولكن من قمة جبل من التراكم الكمى السابق . (وكلمة « كمى » تستعمل هنا مجازاً للتعبير عن التراكم غير المحدد قبل التغير الكيفى ، لأن تحديد الجزء الكمى يكون عادة نوعاً من تحديد الكيف الأصغر أو الهوية الأصغر الذى يتحدد به التدرج الكمى ، بينما الكيف الجديد هنا يكون بدون تدرج كمى محدد .)

وهذا يعنى أنه بالنسبة لكل وحدة تركيبية structural ، أى بالنسبة لكل تكوين ذات وحدة متصلة هى التى تحدد تفاعلات أجزائها وتجعلها تفاعلات مترابطة أو مكتملة لبعضها ، فإن التكوين التركيبى لأى وحدة هو الذى يحول اتجاه مبدأ « أدنى تغير ممكن » إلى التحدد الكيفى ، من حيث أنه هو الذى يحدد نقطة أو نقاط التراكم الكمية الأقصى المتحقق التى يكون التغير الأدنى فيها فعلا . أى يحدد نقطة أو نقاط حدوث التغير الجديد (أو التغيرات الجديدة) ، ومن ثم يحدد كيف الجديد أو الكيف الجديدة الذى يظهر نتيجة ذلك . وكمثال سطحى للتوضيح ، نجد أن وحدة تكوين البالونة المنفوخة مثلا ، هى التى تحدد نقطة الضعف فى جدرانها كنقطة لحدوث الانفجار عند زيادة النفخ ، مما يعنى أنها تحدد اتجاه التأثيرات الصغرى التى تحول عملية النفخ إلى عملية انفجار ، حيث توجه هذه التأثيرات إلى تلك النقطة بالذات كنقطة حرجة أى كنقطة تراكم كمي سابق على حافة التغير الكيفى . وكتطبيق لمبادئ التغير واللاتماثل والحتمية ، فإن مبدأ « أدنى تغير ممكن » هو مبدأ شامل لكل أنواع التغيرات ، حتى لو كانت تحققاته فى بعض المستويات أو فى بعض المجالات أو فى بعض الحالات ، هى تحققات يمكن أو يجب تجاهلها ، أو تحققات أصغر من أن تقبل التحديد إطلاقا أو لا تقبل التحديد من منظورات معينة .

بهذا التصور ، يمكن أن نفهم ظاهرة الانتظام والسمتية فى اتجاهات التغير التلقائى فى الوحدات المتصلة لمتخلف أنواع الموجودات فى الطبيعة . ذلك أنه فى حالة تساوى أو تماثل الاتجاهات ، تتجه إضافات مبدأ « أدنى تغير ممكن » بطريقة كمية منتظمة أو سمتية إلى هذه الاتجاهات المتعددة ، بينما فى حالة عدم التساوى أو عدم التماثل تحدث التغيرات الكيفية فى اتجاه معين دون الآخر . وهكذا تكونت وتتكون لوحة الطبيعة غير الحية ثم لوحة الطبيعة الحية — بمختلف تحدداتهما وأنواعهما ومستوياتهما — من خلال تحققات مبدأ « أدنى تغير ممكن » ، كمبدأ يتحدد اتجاه كل تحقق من تحققاته من زاوية التكوين التركيبى للوحدة التى يحدث التغير فى أحد أجزائها . ومعنى ذلك ، أن هذا المبدأ يتيح لنا أن نكتشف أيضا كيف أدى ويؤدى التطور فى الطبيعة إلى تكوين وتنوع — أى نشوء وتسلسل أنواع — العناصر والمواد الكيميائية ، على غرار تطور وتكوين وتنوع الكائنات الحية . فالعلوم الفيزيائية لم تصل بعد إلى تطبيق نظرية النشوء والتطور على مجال ذرات وجزيئات العناصر والمواد ، أى لم تصل إلى تصور جدول مندليف كجدول تطورى زمنيا ، يشبه جدول تطور الأنواع الحية عند داروين ومن جاء بعده .

وقد أشرت فى كلمتى عن مبدأ التراكم المتصل للعلل والحدوث المنفصل للمعلولات ، إلى أن التطور التركيبى للأنواع يشمل الطبيعة الجامدة كما يشمل الطبيعة الحية . لكننى قلت ذلك من زاوية التصاعد فى التركيب من الأبسط إلى الأعقد ، أى التصاعد من التحديدات الكيفية الأبسط أو الأدنى أو الأصغر (التى تعتبر من منظور معين تحددات كمية) ، إلى التحديدات الكيفية الأعقد أو الأعلى أو الأكبر . أما المقصود هنا بالتشبيه بين جدول مندليف وجدول داروين ، فهو الانتقال من التأثيرات اللامحددة (خصوصا تحت مادية) إلى التحديدات الكيفية الجديدة .

ومن ناحية أخرى ، يجب أن نلاحظ الفرق بين مبدأ « أدنى تغير ممكن » ومبدأ « انتقال الاتصال التراكمى للعلل إلى الانفصال الكيفى للمعلولات » ، رغم أن الأول يشبه الثانى ويكمله ويندرج معه تحت المبدأ العام للحتمية العلية . ذلك أن هذا المبدأ الثانى يختص بالعلاقة بين هويات محددة للعلل كجزيئات أو كأجزاء كمية ، وبين هوية محددة للمعلول ككيف ، فضلا عن أنه يعبر عن التساوى أو التماثل التام (الذى هو بالضرورة نسبى) بين تحديدات العلل وتحديد المعلول . أما مبدأ « أدنى تغير ممكن » ، فهو :

أولا ، يعبر عن تراكم تأثيرات أو تغيرات غير محددة لأنها — بالنسبة إلى سياق منطقى معين — تكون أصغر من أن تتحدد كأجزاء كمية ، فضلا عن أنها فى المستوى التحت مادية تكون أصلا غير خاضعة للرصد والقياس . وثانيا ، يعبر عن عدم كمال دقة التساوى بين مجموع العلل المحددة كمي أو كهويات وبين مجموع المعلول الكيفى ، نتيجة

(١) طبقت مبدأ ، أدنى تعبير ممكن ، على بعض قوانين الاحتمال في حساب الاحتمالات ، فاستخرجت منه تفسيراً منطقياً فلسفياً وتحديداً رياضياً لظاهرة تشتت الكميات العشوائية الاحتمالية (أو المصادفات عموماً) . وخلاصة ذلك أن التأثيرات العشوائية التي تلغى بعضها تبادلياً في ظاهرة «الأعداد الكبيرة» . تعبر عن أد التشتت العام للاحتتمالات في الأعداد الكبيرة يكون مربع قيمة الفرضية معينة (أى يساوى ١) يجب على التشتتات الجزئية ألا تتخطى مكعب تلك القيمة (أى ١) . وهذا يعنى أن ما يسمى «التوزيع المعتدل» للاحتتمالات ليس ظاهرة خاصة ، ولكنه القانون الضرورى للكميات الاحتمالية في أى ظاهرة ذات أساس على متماثل ، وأن زيادة تشتت الاحتمالات عن النسبة المذكورة تعنى حدوث تغير أو اختلاف في الأساس العلى ، أو تعبر أصلاً عن التعدد والتداخل بين أكثر من أساس على للظاهرة نتيجة الفصل أو العجز في تحديد إطار على واحد لها (كما هو الحال في الظواهر تحت ذرية مثلاً) . وبناء على ذلك ، نجد أن «المصادفات» غير العادية في أى مجال ، لا تعبر عن مجرد تشتت أو انحراف الاحتمالات نتيجة تأثيرات عشوائية غير محددة ، ولكن تعبر بالضرورة عن تدخل علل غير عادية مجهولة (هى في معظم حالات التاريخ والسياسة مثلاً) علل مصنوعة من أجهزة التحكم السرى) . وقد كتبت من بداية ١٩٨٠ ، مئات الصفحات بخصوص هذا الموضوع عن المصادفات وانحصار التشتت في إطار «التوزيع المعتدل» للاحتتمالات ، وتطبيقاته في مجال الظواهر تحت ذرية وفى مجال الظواهر التاريخية .

المبدأ الرابع — مبدأ الملاء الشامل

يجب أن أشير أولا إلى أن فكرة « الملاء الشامل » plenum ، ربما يحاول البعض تشبيهها من ناحية ما بفكرة « الاثير » الذى كان القدماء يتصورون أنه « يملأ » ما يسمى المكان ، والذى استمر العلماء يفترضون وجوده حتى حدوث تجربة مايكلسون ومورلى (منذ حوالي قرن من الزمان) ، ثم اعتماد أينشتين عليها في رفض فكرة « الاثير » واستبدالها بفكرة « المجال » field المحيط بالمادة . ذلك أن الأساس الفلسفى المنطقى للفكرتين واحد ، وهو لا منطقية معنى وجود فراغ مطلق . لكن الفرق بين فكرة « الملاء الشامل » وفكرة « الاثير » ، هو أن الاثير كان ينظر إليه كنوع من البحر المادى المختلف وجوديا عن المادة الطبيعية والذى يستحيل إطلاقا رصده أو قياسه ، بينما « الملاء » تحت مادى « المقصود هو من نفس « نسيج » أو « خامة » الوجود المادى لكن مكوناته « أصغر » من الوجود تحت ذرى . ولهذا تتحقق التحولات المتبادلة بينه وبين الوجود تحت ذرى ، كما أن التقدم العلمى والتكنولوجى يمكن أن يتيح اكتشاف وتحديد بعض مستوياته كما أتاح من قبل اكتشاف وتحديد المستوى الجزيئى والذرى ثم المستوى تحت ذرى .

ومن ناحية أخرى ، فإن تجربة مايكلسون ومورلى ضد وجود الملاء الاثيرى (والتي تنطبق أيضا على الملاء تحت مادى) ، هي تجربة مغالطة منطقيا وفلسفيا . فقد استخدم الاثنان شعاعا ضوئيا أرسلاه في اتجاهين متعارضين في الفضاء ، فلم يحدث أى فرق بين النتيجة ، فاستنتجا من ذلك فراغ الفضاء ! والغريب أن أينشتين الذى اعتمد على تجربتهما في رفض فكرة الاثير بدلا من تصحيحها ، رفض أيضا فكرة الفراغ المطلق ، وقال بفكرة « المجال » — التى لا تعبر في الحقيقة إلا عن جزء مادى سطحى للملاء تحت مادى (مثل القشرة المتجمدة لسطح ماء) . وكان يجب أن يرفض هذه التجربة : أولا ، لأن الملاء تحت مادى هو بطبيعته الصغرى غير القابلة للتحديد والرصد ، لا يمكن من ثم أن يؤثر في تيار الضوء أو غيره تأثيرا جزئيا مباشرا محددًا يقبل الرصد المباشر . وثانيا ، أن مجرد انحناء مسار شعاع الضوء في الفضاء ، هو تعبير عن التأثير العام والمقاومة العامة من بحر الملاء تحت مادى الذى يسميه أينشتين بالمجال . وثالثا ، أن « المجال » ليس نوعا من « التأثير الذى تصنعه المادة في المكان المحيط بها » كما يتصور أينشتين وغيره ، أى ليس نوعا من « القوة الخفية » التى تنتشر من المادة في مكان فارغ مزعوم ، ولكنه يشكل وجودا تحت ذرى من مكونات أصغر من الجسيمات تحت ذرية ، ويتصل بوجود تحت مادى من مكونات أكثر صغرا . رابعا ، أن الملاء تحت مادى لا تصنعه « المادة » (أى الجسيمات أو الأجسام والأجرام) كما يتصور أينشتين وغيره بخصوص « المجال » ، ولكنه يشكل مستوى نوعيا للوجود مثله مثل مستوى الوجود المادى الذى يقوم على التفاعل معه ، بحيث يتحول الاثنان أحدهما إلى الآخر في مختلف الظواهر تحت ذرية والظواهر الفضائية الكونية . وهذا كله ، يعبر عن الفرق بين فكرة الملاء الشامل وفكرة الاثير من ناحية ، وبينها وبين فكرة المجال من ناحية أخرى .

وعلى كل حال ، فالوجود الفيزيائى ليس حجما مكانيا أو حجما حاويا يحل في داخله الاثير أو المجال (كما توحي مثلا بالنسبة للوجود الكونى كلمة « الفضاء » كترجمة عربية لكلمة space) . ولكن الوجود الفيزيائى يعنى الملاء . وبهذا التصور ، نجد أنه يستحيل منطقيا — وليس فقط فيزيائيا — أن يوجد « فراغ مطلق » في أى جزء من أجزاء الوجود ، لأن معنى ذلك أن « يوجد لا وجود » — الأمر الذى يعبر عن تناقض مباشر فارغ المعنى . ومن ناحية أخرى ، فهذا يعنى أيضا أن الوجود لا يفنى ولا يستحدث ، لأنه يستحيل أن يذهب إلى اللاوجود أو أو يأتى من اللاوجود . ولهذا السبب الفلسفى المنطقى ، كان الفلاسفة القدماء يقولون بأزلية وأبدية الوجود . لكن كل

الموجودات تقبل الفناء والاستحداث أو تفنى وتستحدث فعلا ، لان كل محددات الوجود تتغير تغيرا ضروريا مستمرا بناء على مبادئ التغير الشامل . وفي هذا يتضح الفرق بين « الوجود » و « الموجودات » (على غرار الفرق مثلا بين « الانسان » أى النوع البشرى وبين « البشر » أى أفراد ومجموعات الانسان) .

ومعنى ذلك ، أن قانون بقاء الطاقة أو الكتلة مثل قانون بقاء المادة (بالمعنى الكيميائى) قانونان غير شاملين ^(١) . فالموجودات المادية الباقية ، أى المتجددة تجددًا متماثلا — وهى موجودات المادة الكيميائية والطاقة والمكونات التحت ذرية العامة (أى ذات الثباتات العامة) — تقبل الفناء والاستحداث بدرجة أو بأخرى وفي ظروف معينة ، أى تقبل التلاشى إلى الوجود التحت مادي والنشوء من الوجود التحت مادي . أما الموجودات التحت مادية — وكذلك الموجودات التحت ذرية من حيث تحققاتها الفعلية وليس من حيث تحدداتها العامة — فانها لا توجد أصلا إلا كفناء واستحداث مختلف . ذلك أن الوجود في تلك المستويات ، إنما يعنى التحقق ، بينما التحقق يعنى الحدوث أو النشوء من العدم النسبى ثم التلاشى إلى العدم النسبى (سواء بطريقة التلاشى العدمى أو التلاشى المتجدد) . وبهذا المعنى ، فإذا نظرنا مثلا إلى الالكترين في ذرة عنصر معين باعتباره موجودا عاما أى باقيا أو مستمرا ، سنجد أنه يستمر من حيث يتجدد أى من حيث يتكرر تكرارا متماثلا بشكل نسبى (أى بالنسبة إلى الالكترينات المغايرة المتميزة عنه سواء في نفس الذرة أو في غيرها) . وإذا نظرنا إلى ذلك الالكترين المستمر كموجود أو كيان فعلى في أى لحظة معينة ، سنجد أنه إنما يحدث أو يتحقق في تلك اللحظة من حيث يتلاشى عديميا ويحل محله إلكترين فعلى آخر ولكن مماثل له نسبيا ^(٢) .

وهذه النظرة الملائية إلى الوجود وإلى مستوياته التحت مادية التى تتبع منها التحقيقات التحت ذرية وتصب فيها التلاشيات التحت ذرية ، تقدم لنا أيضا مفتاح التفسير العلمى لفيزيائيات ظاهرة الحياة . فالوحدة البيولوجية في ظاهرة الحياة ، تقوم على أساس فيزيائيات تحت مادية (أى أدنى من التحت ذرية بدرجة لا يمكن رصدها حتى الآن بالمعنى المذكور من قبل لكلمة الرصد) . وهذه الفيزيائيات physicalities ، تكون ذات اتصال ثابت ، أى تشكل تركيبة من مكونات تحت مادية باقية أو مستمرة خلال فترة معينة ، أى متجددة تتكرر تكرارًا متماثلا خلال تلك الفترة . فالخلية الحية ترتكز على تركيبة فيزيائيات ، تشبه من حيث الوحدة والاتصال تركيبة فيزيائيات الذرة ، ولكنها أرق وأعمق كثيرا في التكوين ، وفي الوقت نفسه أدنى منها كثيرا في مستويات النزول التحت مادي . فضلا عن أنها أوسع منها كثيرا جدا . فالوحدة البيولوجية الأصغر للتيارات الحركية الحية (أى وحدة تيارات الأساس التحت مادي للخلية) ، تتخلل — أى تتحقق من خلال — ملايين الذرات والجزيئات . ولهذا ، فإن تكون (بتشديد الواو) تركيبة فيزيائيات الحياة أصعب ، كما أن بقاءها أو استمرارها أو وجودها المتجدد أصعب .

(١) رغم أنه قد يمكن اعتبار « الكتلة » عصبية للوجود الفيزيائى المادى . إلا أن قانون عدم فناء أو استحداث الكتلة يعتبر أيضا قانونًا غير شامل . لأن تحول أى موجودات مادية إلى موجودات تحت مادية يعنى تبديد ومن ثم الفناء ككتلتها القابلة للتحديد . كما أن حدوث موجودات مادية تحت ذرية جديدة من المستوى التحت مادي إنما يعنى تجميع ومن ثم استحداث كتلة جديدة قابلة للتحديد . وقد طبقت هذه النظورات على القانون الفيزيائى القائل بأن « الطاقة = الكتلة » مربع سرعة الضوء . فاستنتجت أن الكتلة تتحول إلى طاقة عندما تنتشر بحيث « تملأ » حجما مكانيا معين . وأن أبعاد ذلك الحجم تتحدد بأعلى سرعة مادية تعبر عن حافة الوجود التحت مادي هى سرعة الضوء ، مما يعنى أن : الطاقة = الكتلة × مكعب سرعة الضوء . والفرق بين المعادلتين ، هو الجزء الذى يتلاشى من الكتلة بالتحول إلى وجود تحت مادي ، أى الجزء الذى يسمح للملاء التحت مادي بانتشاره في مثل هذه العملية العادية .

(٢) في ظروف تعدد الالكترينات ، فإن وجوداتها أو كياناتها العامة تختلط وتتداخل . كما تختلط وتتداخل فروع أو مصبات أنهار متعددة إذا تقاطعت مجاريا . بحيث يمكن اكتشاف تعددها من زيادة كمية مياهها ، ولكن لا يمكن اكتشاف تمايزات وجودها إلا في أجزائها المتباعدة قبل أن تختلط وتتداخل . ومن ناحية أخرى . يجب أن نلاحظ أن الالكترين المستمر كموجود عام ، قد يقبل الفناء في ظروف خاصة ، كما أن وجوده العام قد يقبل الاستحداث المتغير أو المختلف في ظروف خاصة أيضا . وهذه كلها ظواهر معروفة في الفيزياء التحت ذرية . رغم أنها تفسر بعدم التحدد أو بالتسرب والاختفاء أو بالتحول الذاتى . الخ . وقد تكون التفسيرات البديلة التى أقدمها خاطئة أو قاصرة نتيجة عدم التخصص . لكن المهم هو ما تعبر عنه من مبادئ وتصورات فلسفية عن الوجود والحركة .

ويمكن أن أشير هنا إلى فرض فلسفى مكمل ، يقول بإمكان تحقق استحداث بعض المواد البيوكيميائية من الملاء تحت مادی ، فضلا عن إمكان التكوين أو التخليق التحويلي لبعض المواد البيوكيميائية ، وذلك نتيجة تثبيت — أى نتيجة التكرار المتماثل لـ — تحفقات التيارات تحت مادية والتحت ذرية ، التى تؤدى من ثم إلى تحويل التحت ماديات أو المواد التى تتعرض لها إلى تكوينات ومواد بيوكيميائية جديدة ، أو تؤدى إلى تحويل المواد البيوكيميائية الأبسط إلى مواد بيوكيميائية أكثر تعقيدا ، وفق تسلسلات تطور الفيزيائيات التحت مادية والتحت ذرية للتركيبية شبه الحية ثم للتركيبية الحية ثم لتركيبات الوظائف الحية المتخصصة . وهذا الفرض يعنى أن المواد البيوكيميائية أو الكيميائية ، ليست هى صانعة تركيبية الحياة كما يرى أوبارين أو غيره . فقد تصور هؤلاء أن ظاهرة الحياة تكونت بطريقة المركب الكيميائى ، الذى يتكون نتيجة اجتماع مجموعة من المواد القابلة للاتحاد الكيميائى فى ظروف تتيح اتحادها كيميائيا . ومن ثم اضطروا إلى افتراض حدوث مصادفة نادرة جدا — لا يمكن منطقيا افتراض تفسير على لها ومن ثم لا يمكن منطقيا افتراضها كمصادفة — وذلك لمحاولة التهرب من تعليل حدوث الاجتماع العجيب المزعوم لمكونات ذلك المركب الكيميائى فى الظروف التى أتاحت اتحادها كيميائيا .

وهذا التصور عن المصادفات النادرة جدا ، يذكرنا بأحدى الطرائف اللامنطقية التى شاعت منذ أوائل هذا القرن باسم « منطق » الاحتمال ، حيث كان يقال إنك لو جعلت قرذا ينقر على آلة كاتبة فترة طويلة جدا (مليون سنة مثلا ؟) ، فإن نقراته يمكن أن تخرج لك إحدى مسرحيات شكسبير !! لكن هذا تصور مستحيل منطقيا ، إلا إذا كان الفرد خاضعا لنوع من التحكم المحدد ! ثم إن هذا التصور يبين أن « المصادفة » تعنى فى نظر هؤلاء ، اللاسببية أو انعدام العلل ومن ثم اللامنطق ، بينما المعنى المنطقى الصحيح للمصادفة هو عدم التحديد المسبق — الموضوعى أو الذاتى — للعلل والمعلولات . ولهذا فإن أى رأى عن مصادفة أو احتمال لا يقبل التفسير المنطقى أى التعليل الافتراضى ، يجب رفضه صوريا من الناحية المنطقية ، بحيث لا يقبل أصلا كحكم منطقى أى كتعبير مفيد وليس فقط كمصادفة أو احتمال . فمثل هذا التصور ، يشبه القول باحتمال ظهور « عفريت » فى مكان ما إذا تكرر ارتياده — حيث « العفريت » اسم لا يعبر عن هوية منطقية أى قابلة للتحديد المنطقى ، ومن ثم فهو مرفوض شكلا .

وفى مقابل التصور المذكور عن نشوء ظاهرة الحياة ، فإن الفرض المقترح يجعل أساس ظهور تركيبات الحياة ثم ظهور وتطور التركيبات البيوكيميائية للوظائف الحيوية المتخصصة (مثله مثل أساس ظهور وتطور تركيبات العناصر والمركبات الكيميائية) ، هو الحتميات الفيزيائية للاستحداث التحت مادية والتخليق التحويلي التحت ذرى للمواد فى ظروف معينة ، على أساس مبدأ « أدنى تغير ممكن » مع مبادئ التغير والتطور النوعى الأخرى ، وذلك نتيجة اتصال ووحدة وتحدد وثبات وتكرار التيارات الحركية التحت مادية والتحت ذرية والكهرية الحيوية فى مجموعة كافية من المكونات الأبسط فى ظروف معينة . وعلى هذا الأساس ، فإن الأنواع الأدنى والأبسط من التركيبات الفيزيائية للحياة ، والتى هى صانعة المواد البيوكيميائية الأدنى والأبسط ، هى التى وصلت بالتطور الارتقائى لتسلسلات التغير إلى صناعة مواد بيوكيميائية أرقى وأعقد ، ومن ثم أنواعا أرقى وأعقد وأكثر تخصصا من التركيبات الفيزيائية التحت مادية والمادية لظاهرة الحياة ولوظائف الحياة .

ومن ناحية أخرى ، فهذا يعنى أن ظاهرة استحداث الأنواع الأدنى والأبسط من تركيبات الحياة كالفيروسات مثلا ، هى ظاهرة مستمرة — مثلما لا تزال مستمرة ظاهرة استحداث أنواع أدنى وأبسط من تركيبات الذرة والبلازما الفضائية . لكن غير الممكن حدوثه على الأرض حاليا — لأنه يحتاج إلى الظروف المناخية والجيولوجية القديمة جدا ثم إلى استمرار الظروف الملائمة فى مراحل زمنية كافية خلال ملايين السنين — هو حدوث تراكم وترباط وتكامل أعداد هائلة من تركيبات الحياة ، ومن ثم تطور كل مجموعة هائلة منها واتجاهها إلى التحول إلى كائن واحد متزايد

الحجم ثم متزايد التمايز العضوى ثم التخصص الوظيفى . والمهم أن هذا التصور يفترض — على عكس ما يرى أوبارين — أنه فى العصور الجيولوجية القديمة ، كانت الأسباب المتوفرة تجعل عمليات حدوث تركيبات الحياة أكثر من عمليات عدم حدوثها . وهذا يفسر ظهور وارتقاء ظاهرة ووظائف الحياة تفسيراً غائياً علمياً ، أى كمعلول صنعته علل وتأثيرات علّية تكاملية ذات اتجاه محدد ، وليست عللاً عشوائية أو مصادفات لا منطقية (كما يوضح المبدأ التالى عن الغائية) .

* * *

المبدأ الخامس — مبدأ الغائية في بعض التكوينات غير العاقلة

الغائية finality (بالمعنى الأصل الذى يعبر عن النهاية لا بالمعنى المشوه الذى يعبر عن البداية) ، هى مبدأ تفترضه بعض الظواهر والتكوينات غير العاقلة ، لتفسير نوعية تكوينها أو نشاطها وتخصصها . من ذلك مثلاً أننا نجد علاقة غائية لا علاقة مصادفة ، بين تكوين ثدى الأنثى من الثدييات وبين وظيفة الرضاعة . ليس بمعنى أن ثدى الأنثى ظهر « منذ البدء » جاهزاً « من أجل » وظيفة الرضاعة ، ولكن بمعنى أنه — بعد أن تكون تدريجياً لدى أجيال إناث النوع « نتيجة » ممارسة وظيفة الرضاعة — أصبح « فى النهاية » يرتبط بتلك الوظيفة غائياً ، أى أصبح مخصصاً لهذه الوظيفة أى موجهها لتحقيقها . وفى اتجاه المزيد من التخصص لدى أنواع حية معينة ، تطور تكوين الأثداء عند البقر والجاموس المستأنس مثلاً إلى ضروع ، بحيث ارتبطت تلك الضروع ارتباطاً غائياً بوظيفة الحلب ، أى أصبحت مخصصة لهذه الوظيفة أى موجهة لتحقيقها . وعلى غرار ذلك ، فإن المنقار الذى تكوّن نتيجة الاستخدام المتكرر للقم بطريقة معينة فى أنواع معينة من الحيوانات ، أصبح يرتبط بتلك الوظيفة ارتباطاً غائياً أى أصبح مخصصاً لها أى موجهها لتحقيقها . كما أن الأسنان التى تكونت نتيجة الاستخدام المتكرر للقم بطريقة أخرى فى أنواع أخرى من الحيوانات ، أصبحت ترتبط بتلك الوظيفة غائياً ، أى أصبحت مخصصة لها أى موجهة لتحقيقها .

وهذه الغائية التى لا يمكن بدونها تفسير نشوء ظاهرة الحياة من المستوى التحت مادية ثم تطورها فى المستوى المادى ، يجب تناولها علمياً ، بدلاً من إنكارها والتعامى عنها بالمكابرة اللاعقلية . والمهم هنا ، هو عدم النظر إلى الغائية المادية بنظرة غيبية مقلوبة تضع العربى أمام الحصان ، بأن تزعم أن تحدد الغاية فى الطبيعة غير العاقلة يسبق التخصص الوظيفى ، أى أن وجود المعلول يسبق وجود العلة . فالغاية فى الطبيعة غير العاقلة ، هى معلول ثابت ومنتظم لكن يتحول بعد تطور كافى إلى ممارسة دور العلة . والمعنى الصحيح للغائية المادية التى تتحقق فى بعض التركيبات غير الحية ثم الحية ، يعنى ببساطة : وحدة واتصال تغيرات وتفاعلات وخصائص مكونات التركيب structure ، إلى درجة تصل بالتصاعد إلى التكامل المتزايد وإلى التخصص الوظيفى المتزايد (أى إلى التطابق بين خصائص تلك التركيب ومكوناتها وبين خصائص النشاط الذى تقوم به) ، ومن ثم ظهور التوجه التكامل integrative orientation ، بمعنى الوصول إلى تحديد وتثبيت اتجاه الحركة أو النشاط بطريقة تشمل كل التركيب ، أى الوصول إلى توجيه اتجاه حركة الأحداث فى التركيب نحو نتيجة أو خاتمة تحدد هذا الاتجاه — بعد أن تكون هى نفسها قد تحددت بواسطة تراكم التحقيقات المتكررة لهذا الاتجاه من قبل . وفى الكائنات الحية يتزايد هذا التكامل والتخصص والتوجه الغائى بحيث يصل إلى درجة التحكم الذاتى ، أى ما يسمى النشاط السيبرنطى cybernetic .

فاذا كان من الخطأ اللاعقلانى الغيبى أن يتصور أحد أن قوة خفية هى التى حددت وصنعت مسبقاً مجرى نهر النيل مثلاً لكى تتجه فيه مياه النيل من منابعه الجنوبية إلى شمال القارة ثم إلى البحر الأبيض ، فإن من الخطأ اللاعقلانى المادى أن يتصور أحد (مجرد أنه لم يستطع أن يرى ويدرس مجرى نهر النيل وكيف حدث تكوّنه وتطوره نتيجة خصائص مياه تلك المنابع مع خصائص تضاريس تلك الأراضى ، وحتى قبل أن يتحدد مجراه تماماً من خلال تطورات تعميقه وتثبيته بالتكرار الآلافى) — أقول إن من الخطأ أن يتصور أحد أن « المصادفة » هى التى أدت عشوائياً إلى جريان مياه النيل من الجنوب إلى الشمال خلال الأراضى التى تجرى فيها ، وأنه كان يمكن أن تجرى فى اتجاه مدينة الكاب مثلاً ، أو أن تجرى خلال أى أراضى أخرى بطريقة أخرى ! ثم من الخطأ أن يتصور أحد — بعد أن تحدد مجرى النيل نحو مصب معين خلال تطورات تعميقه وتثبيته بالتكرار الآلافى — أنه لا توجد علاقة تكاملية توجيهية بين هذا المصب وهذا المجرى وحركة المياه فيه . لكن الموقف العلمى الصحيح ، هو الذى يحاول أن يعلل النتيجة

المذكورة تعليلا طبيعيا ، بدون التهرب من التعليل المطلوب إلى الادعاءات اللاعقلانية الغيبية ، أو إلى ادعاءات العشوائية المادية اللاعقلانية أيضا .

إن السببية الغيبية المزعومة هي مثل اللاسببية العشوائية (أى مبدأ المصادفات أو الاحتمالات التى يتصورون أنها يمكن أن تخطى إطار الانتظامات والثباتات الموضوعية) ، كلاهما إهدار للسببية أو العلية الحقيقية ، أى إهدار للعقل والمنطق . وفى مقابل ذلك ، فالمعنى العلمى للغاية fin/end فى الطبيعية غير العاقلة ، هو أنها « نهاية » أو معلول لاحق ولكن لعل محددة الاتجاه تترابط بهذا المعلول تكامليا ، أى فى دائرة متصلة أو حلزون متصل . ومن ثم ، فالغاية ليست فى الأصل علة تسبق المعلول ، كما أنها أيضا ليست معلولا عشوائيا ينتج عن مصادفة التقاء أى علل . لكن الغاية هي معلول تركيبى structural ، ينتج عما يمكن أن نسميه وحدة « طبائع العلل » فى تركيبة معينة ، أى يتشكّل ويتّبت فى تركيبة معينة ، بحيث يؤدى فى تلك التركيبية بعد ذلك دور العلة لادور المعلول .

فَالغاية هي مصب محدد مجرى محدد : فمن حيث تطور التكوين ، يمكن القول بأن المياه هي التى « حددت » المجرى وأن المجرى هو الذى « حدد » المصب ، أو بالأحرى أن العوامل التى حددت المجرى هي التى حددت المصب من خلال تحديد المجرى . أمامنا حيث النتيجة المتحققة أو النهاية أو الاستكمال ، فيمكن القول إن الماء أو المجرى « يتجه نحو » أو « يستهدف » المصب ، الذى يقال عنه من هذا المنظور إنه « يحدد » اتجاه الماء أو المجرى .

وبهذا التصور التكويني أو التاريخي للغائية ، يمكن أن نعبر عن « الغاية » بالكلمة الأرسطية « إنتلخيا » entelechy ، أى الاستكمال الذاتى للموجود أو تمام تحقّقه .

* * *

المبدأ السادس — مبدأ الأساس (أو المصدر) الحركي الفيزيائي للوجود

وهذا يعنى أن كافة موجودات مستويات الوجود تحت ذرى والتحت مادي ، هي عبارة عن حركات أى تيارات حركية أو حركات تيارية (أى نبضات حركية تيارية أو مركبات نبضاتية) ومن ثم فهي بدون متحركات ، لأنها هي نفسها المتحركات التى تتحقق من حيث تتحرك من حيث تتلاشى فى بحر الملاء (كتتحقق الحركة التيارية للبرق مثلا) فإذا كانت الموجودات المادية تشبه جبال الجليد التى يختفى الجزء الأكبر منها تحت الماء ، فإن بحر الملاء الأساسى الأدنى الذى تظهر منه الموجودات المادية (أى تتكون منه ستاحيا) هو بحر ملاء حركي ، أى يتكون من نبضات أو رذاذات حركية تيارية (يمكن أن نسميها « الكهريبات الأدنى ») ، ذات كميات وتكوينات حركية متنوعة لا نهائيا وذات اتجاهات متنوعة لا نهائيا ، تستمر فى الوجود كتجمعات ومركبات تحدث من نبضات أو رذاذات سابقة لتتبدد إلى نبضات أو رذاذات لاحقة .

وإذا لاحظنا أن « نسيج » الأساس الحركي للوجود its stuff هو « نسيج » واحد ، وأن النبضات الحركية التيارية المكونة للوجود تختلف (من حيث حجمها وكتلتها وسرعتها واتجاهها ، الخ) اختلافا ذا اتساع لا نهائى ، نجد أن التيارات الحركية التى تتكون من تلك النبضات والرذاذات الحركية تحت مادية والتحت ذرية Pulses or portions of sub-material or sub-atomic motion تختلف وتنوع هي أيضا كتجمعات أو كمركبات أساسية ، فضلا عن اختلافات وتنوعات أنماطها وتشكلاتها .

ويمكن عموما تقسيم التيارات الحركية الأساسية التى ينبثق منها الوجود المادي الى نوعين هما : التيارات الحركية ذات المسارات المحددة (تحددا عاما طبعا) ، والتيارات الحركية العشوائية (مثل التيارات الحركية تحت ذرية التى يتكون منها ما يسمى الحركة البراونية) . والتيارات الحركية ذات المسارات المحددة تنقسم رئيسيا الى نوعين هما : التيارات الحركية الثابتة أى المتجددة تماثليا (وأهمها التيارات الحلزونية للذرة والتيارات الدوامية للجزيء) . والتيارات الحركية غير المتجددة أى المتلاشية عديميا (وأهمها التيارات المكونة مختلف أنواع الطاقة) . وبهذا التصور ، يمكن النظر إلى الذرة كبحيرة حركية تنتج عن وتحيط بـ مجرى تيار حلزوني رئيسي ، نواته هي منابعه ، بينما إلكتروناته النشيطة أى الخارجية هي مصباته المفتوحة (وإلكتروناته غير النشيطة أو الداخلية هي المصبات التى يمكن فتحها فى أجزاء معينة من المسار الحلزوني الذري بوسائل التأثير التكنولوجي أو الميكانيكي أو الكيميائي فى التكوين العادى للذرة) .

(١) إذا أخذنا هذا التصور للتكوين تحت ذرى وما يسمى الإلكترونات ، وإذا تذكرنا ما سبق قوله فى ملاحظة سابقة عن أن رقم صفر ليس عددا ولكنه « لا عدد » يعبر عن الفنى أو « اللاشئ » (ومن ثم يجب أن يأتى فى ترتيب الأرقام قبل رقم ١ وليس بعد رقم ٩) ، فإنه يجب إحداث تعديل فى خطى التصنيف الأفقى والرأسي

٥	٤	٣	٢	١	صفر	
				١	-	صفر
		-	-	إيدروجين		
	٥	٤	٣	٢	١	
	بورون	بيريلىوم	ليثيوم	هليوم		
	١٣	١٢	١١	١٠	٩	
	ألومنيوم	مغنسيوم	صوديوم	نيون		

فى جدول مندليف بحيث يبدأ كل منهما برقم صفر . وهذا التعديل يعنى أن تصبح الفازات الحاملة فى أول الجدول وليس فى آخره ، كما يعنى من ثم أن تعزل الأرقام الرأسية الى الرقم ٦ بدلا من الرقم ٧ ، على أساس أن الصف الأفقى الأول الذى سيوجد فيه الأيدروجين فقط (فى الصف الرأسى الثانى رقم ١ كما هو مبين أدناه فى القطاع الأول من الجدول) ، سيكون رقمه صفرا ، بينما الصف الأفقى الثانى سيكون رقمه ١ ، وهكذا وهذا التعديل يحل الكثير من مشاكل جدول مندليف . وأوضحها ما يسمى « فجوات » الترتيب الذرى فى الجدول (أى الفجوات التى تفترض تسلسل الذرات فى كل صف أفقى قبل انقطاع التسلسل فى ذلك الصف) ، فضلا عن زيادة خانة الصف الأفقى الى العدد عشرة (بحيث تصبح مع الصفر إحدى عشرة خانة) . وقد أوضحت تفاصيل ذلك الفرض فى أوراق أخرى ، تناولت فيها موضوع الترتيب الذرى والأرقام الذرية وتعديلات جدول مندليف وما إلى ذلك مما يرتبط بالتصور المذكور .

والمهم في هذا التصور ، أن المكونات التحت ذرية لا تشكل « كريات » صغيرة تدور في مدارات أو أفلاك ، ولكنها تشكل هي نفسها هذه المدارات أو الأفلاك لا أكثر . أى تشكل تلك الحركات الدورانية التى تتلاشى كل حركة منها في كل دورة لتحل محلها حركة دورانية أخرى ، رغم أن كل حركة منها تعتبر باقية أو مستمرة من حيث تكرارها المتماثل نسبيا ، أى من حيث تجدها السحاحى من بحر الملاء التحت مادي . وهذا التجدد السحاحى يشبه تجدد مياه النهر ، التى توجد من حيث تجرى وتتلاشى وتصب في البحر ، رغم أنها تبقى أى تستمر من حيث تتجدد أى تتكرر تكرارا متماثلا (بالمعنى النسبي)^(١) .

ومن ناحية أخرى ، فالقول بأن كافة موجودات مستويات الوجود التحت مادي والتحت ذرى هي عبارة عن حركات ، أى تيارات حركية أو نبضات حركية تيارية ، يعنى أيضا أن حركات الموجودات المادية أى المتحركات الشبيهة إنما تتحقق كحدوث لتيارات حركية تحت مادية أو تحت ذرية ، أى كحدوث لنبضات أو رذاذات حركية تحت مادية أو تحت ذرية . فكل تحقيقات الطاقة المادية بمختلف أنواعها ، تنتج عن رذاذات حركية تحت مادية أو تحت ذرية . فالحركة الآلية العادية وكذلك حركة الطرد المركزي ، مثلها مثل تحقيقات الجاذبية الأرضية (ورد فعلها في الاتجاه المضاد في السوائل والذي يسمى « الظاهرة الشعرية ») ، هي كلها تحقيقات متنوعة لتيارات من الرذاذات الحركية التحت مادية ، في مقابل الحرارة والضوء والكهرباء التى هي تحقيقات متنوعة لتيارات من الرذاذات الحركية التحت ذرية .

فأى تحقق لأى قوة أو شغل أو ما إلى ذلك ، هو نتيجة لتيارات من الرذاذات الحركية — سواء ارتبطت بمصدر شئى ثابت هو الذى يحدثها أى يثبها ، أو تحققت كتجمعات لمكونات حركية بدون مصدر شئى . فاليد التى تمسك مثلا بسكين لتقطع به شئ ما ، إنما تثبت من خلال حد السكين تيارات من الرذاذات الحركية هي التى تنتقل الى الشئ المقطوع فتحقق عملية القطع ، بحيث تكون عملية أسهل وأكثر فاعلية كلما كانت أداة القطع أكثر حدة ، لأن هذا يعنى أن تتحقق تيارات الرذاذات الحركية للقوة المستخدمة تحقفا أكثر تركيزا وقوة^(١) . (واستخدام الابرة الصيفية هو عبارة عن استخدام هذه الظاهرة موجهة إلى جهاز حساس جدا هو الجهاز العصبي للإنسان) . وبهذا التصور ، يجب ألا نعتبر حركة الرياح مثلا « نتيجة » حركة الهواء ، بل أن نعتبر الهواء في الرياح (مثله مثل الرمال في رياح الصحارى) هو تقريبا أغلفة أو محمولات هوائية للقوة التحريكية التى تتكون كتيارات من الرذاذات الحركية نتيجة تحولات الطاقة الحرارية وغيرها من أنواع الطاقة .

وبهذا التصور أيضا ، فإن الجاذبية الأرضية مثلا لا تعتبر « قوة خفية » ، أى لا تعتبر « قوة » ذات وجود يتمثل فقط في معلولاتها ، وليست ذات وجود يتكون من مكونات تحت مادية أو تحت ذرية تخضع هي نفسها لمحاولات التحديد العلمى . إنما تتكون الجاذبية الأرضية من تيارات من الرذاذات الحركية التحت مادية أو التحت ذرية المتجهة نحو مراكز الوجود المادي في هذا الجزء من الكون ، أى نحو منابع التجميع الحركي السحاحي في هذه المنطقة من بحر الملاء — وهي منطقة الكرة الأرضية . وعلى أساس هذا التصور ، نجد أن ظاهرة الطيران الجوى ليست فقط ظاهرة طفو أو سباحة جوية ، لكنها أيضا وأولا ظاهرة إضعاف أو حجب جزئى لتيارات الجاذبية الأرضية في الموقع المتحرك للطيران ، وذلك باطلاق تيارات حركية تحت مادية مشببة (بكسر التاء) لتيارات الجاذبية الأرضية ، تحدث نتيجة الحركة الآلية الشديدة جدا وما يرتبط بها من ردود أفعال . (ويمكن أيضا افتراض سبب آخر إضافي عند الكائنات الحية الطائرة ، هو إفراز سيالات عصبية تحت كهربية من المراكز العصبية للطير) . وبالنسبة لظاهرة حجب

(١) عملية القطع العادية تتكون من عمليتين متآبعتين هما : ١ — فصل الجزئين المقطوعين (إذا افترضنا للتبسيط أنهما جزءان) بواسطة التيارات الحركية المبثوثة من الأداة القاطعة ، وذلك بتمزيق اتصال الشئ المقطوع في النقاط التى تمر عليها الأداة القاطعة . ٢ — فصل الجزئين المقطوعين بواسطة جسم الأداة القاطعة . والعملية الأولى هي الأهم طبعا . فمثلا في حالة استخدام المؤثرات الاشعاعية التحت ذرية القاطعة ، لا تستخدم العملية الثانية . كذلك في حالة شق أو فلق كتلة مادية متناكسة بواسطة ضربة أو ضربات شديدة ، أى بواسطة استخدام الدق في بث كمية كبيرة وشديدة من التيارات الحركية الآلية ، فإنه لا يستخدم جسم ما في فصل الجزئين المقطوعين أو الأجزاء المفلقة .

الجاذبية الأرضية بتشقيت تياراتها بالحركة الآلية الشديدة ، فهذا يوضح أيضا في عمليات اصطناع حالة انعدام الوزن لرواد الفضاء في مراكز التدريب ، بوضعهم داخل كبسولات تتعرض للحركة الدورانية الشديدة .

والخلاصة أن فكرة المكونات « الشيئية » الميكرو للوجود هي فكرة خاطئة ، وأن النسيج الأساسي للوجود هو نسيج واحد من الكهريات الأدنى التي تتنوع وتتعدد حركيا . كذلك فإن حكاية « الشحنة » أو « الحمولة » الكهربائية الميكرو التي نفترض لها « حاملا » ميكرو (وكيف يحملها ؟) ، هي مثل فكرة « المتحرك الشيئي » الميكرو فكرة خاطئة . فكما أن الحركة الميكرو هي نفسها المتحرك ، كذلك فإن الشحنة أو الحمولة الكهربائية هي نفسها المشحون أو الحامل (سواء كانت من نوعية فيزيائية تستلزم موصلات خاصة أى ممرات خاصة لحركتها ، أو من نوعية فيزيائية لا تستلزم موصلات خاصة كما يحدث في المستويات التحت ذرية وفي المستويات الجوية والفضائية) . والفرق بين ما يسمى الموجب وما يسمى السالب في التيار الكهربائي المباشر أى غير الدائري) ، هو في الحقيقة فرق بين اتجاه التجمع عند المنبع أو المنابع وبين اتجاه التبدد عند النهاية أو مصبات التلاشي (أو نتيجة ذلك فرق بين نشاط الشفط ونشاط البث) ، ومن ثم فهو يرتبط أيضا بفرق في القوة أو كمية النشاط . ومن ناحية أخرى ، فالفرق بين الكهرباء الطبيعية (ابتداء من مستويات الفضاء والغلاف الجوي إلى المستويات التحت ذرية والتحت مادية) وبين الكهرباء الصناعية ، هو أن الكهرباء الطبيعية تتحقق كتيار حركي مباشر (أى غير ارتدادى) ، يتجه من منبع ما إلى نهاية تبددية ما ، بحيث لا توجد نقطة فصل بين الجانبين (حيث أنه حتى لو أمكن وضع نقطة فصل تقطع المسار المباشر لذلك التيار الحركي ، فإن تلك النقطة تصبح بذلك نقطة المصب أو التبدد) . وفي النشاط الكهربائي الميكرو في الذرة ، حيث يكون مسار التيار الحركي للذرة باقيا متجددا وذا شحنة حركية متجددة التبدد ، فإن جانب المصب (حيث ما يسمى بالالكترونات النشيطة) يتميز تمايزا طبيعيا حاسما عن جانب المنبع (حيث ما يسمى البروتونات) ، رغم أنه لا توجد طبعاً نقطة فصل بين هذين الجانبين من التيار .^(١)

أما الكهرباء الصناعية ، فهي تيار حركي موجه ارتداديا أو رجوعيا بواسطة دائرة قابلة للاغلاق ، ومن ثم تتيح التحكم بدقة في الجزء الارتدادى أو الرجوعى من مصب ذلك التيار ، مما يعنى التحكم في غزل « جانب » المصب عن « جانب » المنبع عزلا دقيقا ، وبالتالي فرز ما يسمى التيار الموجب عما يسمى التيار السالب . وعلى كل حال ، فالهم أن نلاحظ أن النظر إلى ما يسمى « التيار الموجب » و « التيار السالب » في أى نوع من مستويات النشاط الكهربائي باعتبارهما تيارين مختلفين في النوع ، هو تصور خاطئ . فهما مختلفان في اتجاه الانبثاق أو التبدد وفي السحب أو الطرد وفي درجة القوة النسبية ، الخ ، وليس في النوع .

ويمكن أن أكرر هنا ، أننى لا أستهدف عند تقديم بعض الفروض النظرية في العلوم الفيزيائية ، إلا أن أقدم محاولات لتحديد الأفكار والمبادئ الفلسفية المقترحة كأساس فلسفى جديد لتلك العلوم . فالفروض الفيزيائية النظرية التي أعبر عنها ، ليست هي المقصودة في حد ذاتها ، لأن من المؤكد أنها تحتوى على أخطاء نتيجة عدم التخصص . ولكن المقصود هو الأفكار والمبادئ الفلسفية التي يجب أن تحل محل التصورات الفلسفية الفاشلة السائدة حاليا لدى المتخصصين في الفيزياء .

(١) بخصوص البوترونات ، يمكن أن تصور أنها عبارة عن الأجزاء الواقعة بين حلقات حلزون التيار الذرى ، أى أنها بمثابة الأجزاء الضحلة بين حلقات المجرى الحركي للذرة . وفيما عدا ذلك ، فإن بقية المكونات التحت ذرية ليست إلا أنماطا أو تشكيلات مختلفة من رذاذات نفس التيار الحركي الذرى ، تتنوع وفق تنوع طريقة ووسيلة فصلها أو انفصالها المباشر أو غير المباشر من ذلك التيار ، أى على غرار تنوع كميات المياه التي تحصل عليها داخل أوعية متنوعة من نفس النهر .

المبدأ السابع — مبدأ الصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى الفيزيائى للوجود

وهذا يعنى الانبثاق أو الصدور السحاحى المستمر أى المتكرر لا نهائيا للمكونات الأساسية الميكرو للموجودات المادية ، على أساس أن مكونات المستويات الأدنى تحت مادية للوجود هى حركات أو كهيربات صغرى فى بحر الملاء الحركى الشامل ، تفنى بالتبدد (أى بالذوبان التماثل فى بحر المكونات الذى يمكن أن يحتويها) ، وتحدث بالتجمع (أى بالتمايز أو الانفصال عن بحر المكونات التماثلة الذى كان يحتويها قبل حدوث زيادة كمية فى نقطة التمايز أو الانفصال) ، وذلك فى استمرار لا نهائى (مع ملاحظة أن الاستمرار continuation لا يكون بالضرورة اتصالا continuity) . وبهذا التصور ، فإن الموجودات المادية أى القابلة للرصد (سواء تحت ذرية أو فوق ذرية) ، هى تعبير عن نقاط الثبات النسبى فى هذه الصيرورة الحركية الشاملة للأساس تحت مادية للوجود ، أى تعبير عن نقاط التماثل النسبى فى تجددات أو تكرارات انسيابات هذا النهر الحركى الشامل ، خلال الانبثاق أو الصدور السحاحى ، أى الذى يتحقق بطريقة تشبه ظاهرة السحاحة المعروفة فى طبيعة السوائل المادية .

فمبدأ هرقليطس عن استحالة النزول فى « نفس » النهر مرتين — رغم أن النهر يبقى هو نفسه من حيث تجددته التماثل — يعنى هنا وبالنسبة لكل مستويات الوجود ، استحالة وجود « نفس » الموجود لحظتين ، رغم أن الموجودات الثابتة أو الباقية تبقى هى نفسها من حيث تجددتها التماثل نسبيا . فإذا تصورنا الوجود فى صورة نهر من الانسياب الحركى المتجدد ، فيجب أن نتصور المصدر المتجدد للموجودات الباقية والزائلة ، فى صورة مياه الأمطار التى تنهمر وتتجمع فتصنع الانسياب المتجدد لذلك النهر . وكمثال بسيط لتوضيح فكرة الانبثاق أو الصدور السحاحى المتجدد ، أى التكرار التماثل لتحقيقات التجمع والتبدد فى هذا الانسياب الحركى الدائم ، يمكن تشبيه التجدد الحركى المذكور ، بما يحدث تحت صنبور مفتوح يصب الماء بكمية محددة فى وعاء تتكون فيه فقائيع ماء نتيجة ذلك ، حيث تستمر الفقائيع استمراراً منتظماً لأنها تتكرر تكراراً متماثلاً ، من حيث بدء تكون كل منها ثم زيادة حجم بعضها بالتجمع ثم تلاشى كل منها بالتبدد ثم تجددتها جميعاً بحلول فقاعات أخرى تتسلسل تغيراتها تسلسلاً متماثلاً بالمعنى النسبى .

وبهذا التصور ، فإن نواة الذرة إنما تشكل المنابع السحاحية للتيار الحركى للذرة ، أى ملتقى الشعيرات التيارية الحركية — أو الروافد التيارية الحركية — التى تصنع ذلك التيار الحركى المتجدد . وكما تتكون مجارى الأنهار فتتعمق وتثبت فى الأرض بحيث تحدد بعد ذلك مسار المياه التى تصل إليها ، حتى لو تغيرت بدرجة ما كمياتها أو مصادرها ، كذلك فإن خصائص تكوين الفيزيائيات تحت مادية يشبه خصائص تكوين التربة القابلة للتشكيل والخاصة لتخطيط القنوات والمجارى ، بحيث أن التكرار التماثل لأى تيار حركى تحت مادية أو تحت ذرى بطريقة معينة أو خلال فترة كافية ، يؤدى بالضرورة إلى تكوين مجرى ثابت لهذا التيار الحركى ، لا يتغير إلا إذا حدث تغير جذرى فى المكونات المادية أو تحت مادية التى تؤثر فى تكوين الأساس تحت مادية أو المصادر السحاحية لذلك المجرى . وهذا هو ما يفسر ثبات فيزيائيات الوحدات البيولوجية أى وحدات الحياة ، فضلا عن فيزيائيات تكوينات الذرات والجزيئات .

ومن ناحية أخرى ، فإن ما يسمى بالجاذبية المادية بين أى كتلتين من المادة الكيميائية ، إنما هى محصلة تفاعل التيارات السحاحية المسحوبة إلى ذرات كل كتلة منهما ، أى إلى منابع التيارات الحركية لذراتهما . وكذلك فإن القوة الهائلة للجاذبية الأرضية ليست إلا تعبيراً عن مدى التعدد الهائل لمنابع (أى نويات) الذرات المكونة لمواد الكرة الأرضية ، والتى تسحب (أو تشفط) مصادر تياراتها الحركية من بحر الملاء المحيط بالأرض . وهذا يعنى من ناحية أخرى ، أن تحريك كتلة مادية ما ، هو عبارة عن إرسال تيارات من الرذاذات الحركية تحت مادية تنقل مواقع المنابع السحاحية لتلك الكتلة ، أى تنقل جذور منابعها الذرية بدون تغيير تكويناتها الذرية (على غرار نقل

النبات المزروع ولكن مع جزء التربة الذى تمتد فيه جذوره . هذا هو ما يحدث حين يدفع الانسان شيئا ما ليتحرك من موضعه . وتتضح الفكرة المذكورة أيضا ، فى أن الحالة التى تسمى « انعدام الوزن » فى السفن الفضائية ، إنما تعنى أن الكتلة التى تستقر وتسكن فى أى موضع فى فراغ سفينة الفضاء بدون أن تسقط أو ترتفع ، هى كتلة تسحب المكونات السحاحية لذراتها من ملاء تحت مادية لا يتعرض لتيارات جذب تصل إلى درجة تغيير مواضع هذه الذرات . أى أنها تشبه الدوامة الثابتة على صفحة نهر بدون تيارات فعالة ، فى مقابل الدوامة المتحركة مع التيارات .

والمهم هنا أنه يجب ، ليس فقط أن ننظر إلى المكونات تحت ذرية ك « تيارات حركية » وليس ك « كريات صغيرة » أو « فتافيت شئية » ، بل أيضا وأساسا أن ننظر إلى الذرة نفسها كبحيرة ميكرو حول تيار سحاحي ميكرو ، وأنها تحتفظ ببقائها وثباتها — أى تكرارها الانبثاق المتماثل — نتيجة ضآلتها أو « تفاهتها » الميكرو هذه ، وليس لأنها ذات تكوين محصن كالقلعة المنيعة التى لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الأنفاق والسراديب شبه المستحيلة أو بواسطة الجسور والتوصيلات الأسطورية كما يتصور الفيزيائيون !! والحقيقة أن مجرد قبول علماء الذرة لتصور الذرات فى صورة القلاع الحصينة ، أو قبولهم لتصور مكوناتها فى صورة الكائنات أو الأشياء الأبدية^(١) ، هو بلا شك موقف فلسفى يثير الضحك والسخرية لدى أى عقلانى متعمق فى المنطق والفلسفة ، حتى لو لم يكن يعرف شيئا عن موضوعات العلوم الفيزيائية .

وبهذا التصور عن الصيرورة الانبثاقية ، نقول إن قدرة الذرة — هى مثل قدرة الفيروس أو الميكروب — تتمثل فى ضآلتها القصوى التى تحجبها من أى مؤثرات خارجية ، إلا إذا كانت مؤثرات تحت ذرية أو مؤثرات تحت مادية . فالأسنان مثلا تستطيع أن تطحن الكثير من الأشياء الصغيرة ، ولكنها لا تستطيع أن تطحن الفيروسات أو الميكروبات — ليس فقط لأن التيارات الحركية لعملية الطحن بالأسنان تكون أقل تركزا وأقل دقة من أن تسحق تلك الكائنات الصغرى ، بل وأيضا لأن الانطباق أو التماس بين الأسنان الطاحنة لا يصل إلى الدرجة التى تسحقها . وفى مقابل ذلك ، فإن المادة المطهرة ليست إلا مادة ذات تأثير كيميائى ضعيف ولكن قادر على إصابة أو تمزيق الوحدة تحت جزئية أو الفوق جزئية لتركيبية الفيروس أو الميكروب . كذلك أيضا فإن الفيل الذى يستطيع أن يسحق بقدمه أى كائن حى ذى حجم مناسب إذا داس عليه ، قد لا يستطيع أن يصيب الثملة الواحدة إذا داس عليها — رغم أنه يمكن سحقها بين أى شئين أضعف كثيرا ولكن أكثر انطباقا أو تماسكا . وعلى غرار ذلك ، لا يمكن تفتيت أو إلغاء ذرة معينة أو مجموعة معينة من الذرات إلا إذا أمكن التحكم فيها بواسطة مؤثرات تستطيع أن تتناولها أى أن تصل إليها . ومع ذلك . فإن تفتيت أو إلغاء ذرة ما أو مجموعة ما من الذرات هو أمر يحدث فى كل لحظة فى الحياة العادية بدون أن يسبب انفجارات ذرية أو نووية — وفق ما يرى علماء الذرة الذين يتصورون أن تفتيت أو إلغاء ذرة ما إنما يعنى « تفكيك » بروج وأسوار القلعة الحصينة المزعومة للذرة أو النواة ، ومن ثم إطلاق الطاقة العفاريئية التى « تكمن » أو « تقبع » داخل تلك القلعة السحرية الصغرى كما الجنى المسخوط الذى يحبس السحر داخل قمقم صغير فى أساطير ألف ليلة وليلة !

إن تمزيق أى قطعة من الورق أو تكسير أى قطعة من المادة ، قد يؤدى إلى إصابة مباشرة لبعض ذرات قطعة الورق أو المادة (لأنه لا يمكن طبعا أن نفترض أن ذرات المواد تكون « محجبة » أو مغلفة بأغلفة سحرية تمنع التأثير المباشر فيها) . لكن مثل تلك الاصابة ، قد تقتصر على إلغاء بعض أطراف التكوينات الذرية المتشابهة فى التشكيلات

(١) يقال مثلا إن بعض هذه المكونات — حتى فى بعض حالات التحول تحت ذرى — يمكن أن تبقى « حية » سنة ! وهذا يعنى أن الذرة المستقرة يمكن فى نظر هؤلاء العلماء أن تبقى مثل الروح الأعلى خالدة إلى الأبد ! بل إن أينشتاين يقول إن الانسان يمكن أن يرسل شعاعا من الضوء فيدور دورته فى منحنى أو قبة الكون . ثم يرجع إلى قفا مرسله — ولو بعد مئات أو آلاف أو ملايين السنين — لأن الشعاع الضوئى قد يتأخر أو يجره فى الفضاء لكنه لا يتجدد ولا يتلاشى !

الجزئية التي تتعرض للتمزيق أو التكسير . أما حك قطعتين من المادة في بعضهما ، فيمكن أن يصل إلى تفتيت بعض ذراتهما وتحويل تياراتها تحت ذرية إلى هب أو تيارات حرارية أو ما إلى ذلك . وحرق أى مادة قابلة للاشتعال ، هو عبارة عن إعدام أو إتلاف الأجزاء « غير الجذرية » من تكويناتها الذرية واستبقاء قواعد أو بدايات تكويناتها الذرية بحيث تتحول إلى ذرات كربونية ، أو ربما استحداث ذرات كربونية تحل محلها — مع إطلاق الفرق بين النوعين المذكورين من التكوينات الذرية كطاقة عادية .

فإذا أخذنا بهذا التصور ، يمكن أن نتصور أيضا ببساطة طبيعة الفرق بين هذا الإطلاق العادى للطاقة الذرية (أى طاقة التكوينات الذرية) لبعض ذرات المواد كما يحدث في أى لحظة من لحظات الحياة العادية ، وبين « إطلاق الطاقة الذرية » بالمعنى التكنولوجى الذى يجعله علماء الذرة قاصرا على « التفجيرات الذرية » (على أساس تصورهم المذكور عن العفريت الذرى المحبوس في تلك القلعة السحرية الميكرو التى يصل حجمها إلى معشار الواحد على مليون من المليمتر !) . فالفرق بين هذين النوعين من إطلاق الطاقة الذرية ، هو فرق يتعلق بالملاء تحت مادى . ففي النشاطات العادية ، يقتصر التغير على قطاعات أو مستويات معينة من الوجود المادى لختلف المواد وأنواع الطاقة المادية ، بينما في التفجيرات الذرية يصل التغير إلى تكوينات الملاء تحت مادى ومن ثم يتسلسل تلقائيا إلى مدى واسع . وهذا يشبه الفرق بين إزالة بعض شقق أو أدوار مبنى ما ، وبين نسف المبنى من أساسه الممتد تحت الأرض ، مما يعنى ضرورة تسلسل آثار النسف إلى مبان أخرى مجاورة .

* * *

المبدأ الثامن — مبدأ «علاقائية» relationality

بدلاً من «نسبية» relativity المكان والزمان

نسبية المكان والزمان

إن أى تحدّد من أى نوع ، يتحمّ منطقياً أن يكون « نسبياً » ، مما يعنى أن وصف المكان والزمان بالنسبية هو تكرار لمبدأ شامل لا يحل مشاكل هذا الموضوع . ومع ذلك ، فليس المقصود أساساً بكلمة «علاقائية» المكان والزمان هو تمييز وصفهما عن الوصف الذى يمكن أن توصف به أى تحدّدات أخرى . لكن المقصود أساساً باستخدام كلمة «علاقائية» بدلاً من كلمة «نسبية» ، هو توضيح وتصحيح أن المكان والزمان وصفان بالنسبية في الفيزياء المعاصرة باعتبارهما «كيانين» entities ، بينما الصحيح أنهما نوعان من «العلاقات» relations بين «الكيانات» (وقد اضطررت إلى صك هذا الاشتقاق الخاص بالعربية والإفرنجية للتعبير عن هذا المعنى الواضح الذى ليس له تعبير آخر) .

فالنظر إلى المكان والزمان باعتبارهما «كيانين» أو «هويتين» identities ، يعنى النظر إلى كل منهما كقالب أو صندوق أو جوال تتواجد أو تتحرك في داخله المكونات المكانية أو الزمانية للواقع . (وبالنسبة للمكان ، فهذا يعنى استمرار تصويره بالطريقة القديمة على أنه «محل» place/lieu) . وبنفس النظرة ، يمكن تجميعهما وتوضيلهما في قالب أو صندوق أو جوال واحد رباعى الأبعاد بالطريقة التخليطية الجديدة في الفيزياء المعاصرة ، أى كنوع من تحققات الوجود تحت اسم «المنحنى المكافئ الزماني» ، يوجد في كل نظام من نظم الحركة أو تتحرك في داخله أحداث الواقع في ذلك النظام ! أما النظرة «العلاقائية» إلى المكان والزمان ، فتعنى أنهما نوعان من تحدّدات «العلاقات» بين الكيانات (أى بين الهويات أو الجزئيات أو المكونات أو الأحداث ، الخ) ، التى تتناولها التحديدات المكانية أو الزمانية للواقع في أى مستوى من مستوياته النوعية ، الأمر الذى يعنى بتحصيل الحاصل أنهما لا يتيمان أصلاً إلى نظام معين من نظم الحركة . وهذا يوضح أن الاختصار على اعتبارهما نسبيين وليس مطلقين ، هو تصحيح غير جذرى للتصورات الخاطئة جذرياً بخصوص هذا الموضوع .

فالنظريات الفيزيائية المعاصرة في هذا الموضوع ، ألغت تصور المكان ككيان شئى واحد أو مطلق (ومن ثم ككيان ذى مقاييس واحدة مطلقة تقاس بما يشبه المتر النموذجى المودع في بنك فرنسا لتقاس به كل الأمتار الأخرى في أى مكان !) . لكنها باسم «النسبية» ، استبدلت بهذا التصور كيانات شئية متعددة (أى باستخدام المثال المذكور ، افترضت أنه توجد كيانات مكانية متعددة تتحدد بأمتار نموذجية متعددة بتعدد بنوك نظم الحركة التى يتبعها كل منها !) . ومن هنا ظهرت التعبيرات اللامنتطقية العجيبة عما يسمى «انكماش» و «تمدد المكان» ! مع أن الصحيح هو انكماش أو تمدد أحجام أو أطوال بعض الكيانات المادية (نتيجة تغيرات معينة في تكوين أساسها تحت مادى والتحت ذرى تستلزم البحث والتعليل العلمى بدلاً من طمسها وتغطيتها بافتراض تغير «المكان» نفسه !) . وبهذه الطريقة أيضاً ، ألغت النظرية النسبية تصور الزمان كساعة شئية واحدة أو مطلقة تحدد دقائقها أى حدث من أى نوع في الكون كله ، لكنها استبدلت بهذا التصور «ساعات» شئية متعددة بتعدد نظم الحركة التى تتبعها كل منها . وبذلك ظهرت أيضاً الحكايات اللامنتطقية العجيبة عن «تسارع الزمان» و «تباطؤ الزمان» ! مع أن الصحيح هو تسارع أو تباطؤ إيقاعات التغيرات الحركية تحت ذرية أو الفوق ذرية (نتيجة تغيرات معينة في الأساس تحت مادى والتحت ذرى تستلزم البحث والتعليل العلمى بدلاً من طمسها وتغطيتها بحكايات تغير «الزمان» نفسه !) .

وهكذا نلاحظ أن الخطأ الجديد لم يقتصر على استمرار النظر إلى المكان والزمان ككيانين ، مع القول بتعددتهما النسبي ، لكن الخطأ الأخطر هو أن النظريات الفيزيائية المعاصرة استخدمت موضوع « النسبية » في سد الطريق أمام اكتشاف فكرة الملاء الشامل والأساس التحت مادي للوجود . وهذا ما يحدث من خلال « هدم » التحديدات الصحيحة منطقيا للمكان والزمان في تبرير ذلك الموقف ، فضلا عن دعوى « تعدد » أبعاد المكان تعددا يزيد عن ثلاثة أو أربعة أبعاد (أى ليس فقط بإضافة الزمان إليه !) ، بل يمكن في رأيهم أن يزيد إلى ما لا نهاية ! ولا يتسع المجال هنا لتناول الأخطاء المنطقية والتخليطات الفلسفية التي ارتبطت بهذه التصورات الهندسية والفيزيائية ، وكذلك المفارقات الصارخة عما يسمى « انحناء المكان » و « التواء المتوازيين » وغير ذلك من مفارقات لا منطقية ، تشبه مفارقات تساوى اللامتساويات في اللانهايات ، ونهاية اللانهايات كعدد ، وانقلاب الصفر إلى اللانهاى ، الخ ! أما إذا أدركنا أن المكان والزمان نوعان من « العلاقات الينية » ، أى نوعان من « العلاقات » المحددة « بين » نوعين من المكونات أو الكيانات ، فإن هذه الأخطاء والتخليطات والمفارقات تختفى .

تعريف المكان والزمان

بقدر ما يمكن من الاختصار في هذا الموضوع الذى كُتبت عنه الكثير ، يمكن القول إن المكان هو « العلاقات » المحددة بالتجريد الصورى البحت بين « الثوابت » الواقعية ، وإن الزمان هو « العلاقات » المحددة بالتجريد الصورى البحت بين « التغيرات » الواقعية . ومن حيث تحديدات القياس ، يمكن القول إن المكان هو الينيات المجردة للثوابت ، محددة (أى تلك الينيات) بواسطة وحدات غمطية للثبات ، أى بواسطة علاقات غمطية بين ثوابت كما سأذكر . وكذلك الزمان — من حيث تحديدات القياس — هو الينيات المجردة للتغيرات ، محددة بواسطة وحدة غمطية للتغير ، أى بواسطة علاقات غمطية بين تغيّرين (مثلا : العلاقة بين حدث وصول عقرب الساعة إلى النقطة المكانية ا وحدث وصوله بعد ذلك إلى النقطة المكانية ب) . ويجب ألا ننسى أن كلمة « بينات » تعنى هنا « العلاقة الينية » ، ولا تعنى « الينية » كجزء من الوجود أو ككيان بين طرفين (حيث يختلف مثلا معنى « المسافة » المكانية الفاصلة بين باب الحديد وميدان التحرير ، عن معنى « الشارع » الفاصل بين الموقعين المذكورين ، الأمر الذى لا يسمح لنا منطقيا أن نصف « المسافة » المذكورة بأنها مسفلتة أو بأنها غير مستوية أو مزدحمة ، الخ !)^(١) .

وفيما يتعلق بالتصورات التقليدية للمكان ، فمن الخطأ أن نقصر تصورنا له على الصورة الحجمية الغمطية أى المكعبة — ولو كعلاقات حجمية وليس ككيان حجمى . ويتضح هذا التصور الحجمى الغمطى للمكان ، في انتشار عبارة « الأبعاد الثلاثة » للتعبير عن معنى المكان ! لكن المكان كعلاقات ، لا يتحدد فقط كعلاقات حجمية من أنواع أخرى غير حجمية . بل يتحدد أيضا كمساحة — أى بالترجمة الغمطية — يتحدد ببعدين فقط . كذلك يتحدد كمسافة أو طول ، أى ببعد غمطى واحد فقط . كما يتحدد أيضا كموقع — بغض النظر عن أى حجم أو مساحة أو مسافة — ولكن باستخدام بعض أو كل الأبعاد الغمطية المذكورة أو غيرها ، أو باستخدام أى تصنيفات

(١) العلاقة من أى نوع « تربط » أو « تصل » بين أطرافها — فكريا إن لم يكن في الواقع الخارجى . وبخصوص علاقات الواقع الخارجى ، نجد أن « العلاقات الفاصلة » تختلف عن « العلاقات الواصلة » — رغم أنه يمكن اعتبار كل نوع من النوعين « فاصلا واصلا » من منظور « العلاقات » فقط . فمثلا سُمك العملة المعدنية يعتبر علاقة فاصلة بين وجهيها ، والنهر يعتبر علاقة فاصلة بين الضفتين أو الجانبين ، بينما السلسلة التى تربط الكلب تعتبر علاقة واصلة ، وكذلك الجسر بين الشاطئين . والعلاقة قد تكون قابلة للتحدد ككيان أو كهوية من منظور آخر ، وقد تكون أقل تحديدا من أن تعتبر كيانا أو هوية من أى منظور (مثلا كالعلاقة التى بين خانات الساعة) . والمكان والزمان كنوعين من العلاقات المجردة ، لا يمكن أن يصلا إلى التحدد كهويات من أى منظور . وعموما ، فالعلاقة تتحدد كعلاقة من حيث يجمع فيها جانب أو جزء من كل طرف من طرفيها أو أطرافها يكون أصغر من التحدد . ومن ثم ، فالعلاقة بين طرفين لا يمكن فصلها عنهما في سياق هذا المنظور على الأقل — ناهيك عن الفصل بين جانبي العلاقة نفسها . وكما أوضحت في موضوع التناقض ، فالعلاقة مثلا بين ١ و ٢ (لا ألف) ، يُرمز إليها بالمصغر هكذا « ١/٢ » . واجتماع هذين الرمزين المصغرين ، يعنى أنهما لا يعتبران نقيضين ، لأن كلا منهما لا يشكل هوية يمكن فصلها عن الآخر ، بل ولا يشكل في سياق تحديد العلاقة جزءا كميا متميزا .

عامة أخرى للعلاقات المكانية ، بما في ذلك : اليمين واليسار ، والأمام والخلف ، والأعلى والأسفل ، والداخل والخارج ، والبعيد والقريب ، الخ . (وموضوع تحديد الموقع ينبت أيضا إلى خطأ التصور الحجمى المذكور للمكان ، حيث أن استخدام ما يسمى « الأبعاد الثلاثة » في تحديد المواقع ، يعنى فى الحقيقة استخدام تلك « الأبعاد » كعلاقات طولية أى كمسافات ، لكن داخل حجم يقع فيه ذلك الموقع) . أما الزمان كعلاقة مجردة بين التغيرات ، فيمكن التعبير عنه أيضا بدون استخدام وحدة مكانية نمطية ، ولكن باستخدام تعبيرات علاقات مثل : قبل وبعد ، وأسرع وأبطأ ، وثابت السرعة ومتغير السرعة ، ومتسارع ومتباطئ ، الخ .

وكما أن « العلاقة الزوجية » مثلا ليست هى « قسيمة الزواج » التى تحدد العلاقة بين الزوجين (ولا هى طبعاً « الحياة الزوجية » التى يعيشها الزوجان) ، كذلك فإن الزمان ليس هو وحدات حركته عقرب الساعة مثلا (ناهيك عن أن يكون هو مجموع التغيرات أو الأحداث الفعلية التى تحدث أثناء ذلك) ، كما أن المكان ليس هو وحدات القياس الطولية أو المساحية أو الحجمية (ناهيك عن أن يكون هو أجزاء الوجود التى تقاس بهذه الوحدات المكانية) .

ومن ناحية أخرى ، يجب أن نميز جيدا بين أنماط قياس المكان أو الوحدات النمطية لقياسها (وهى تشمل أيضا وحدات قياس الزمان الذى لا يمكن قياسه إلا من خلال ترجمته الى وحدات مكانية) ، وبين التحديدات الصورية البحتة للأنماط المكانية ، والتى تتيح تحديد وحدات نمطية لقياس مختلف أنواع العلاقات المكانية . فهذا هو مجال « علم الهندسة الأولية » Elementary geometry التى كان إقليدس مؤسس قواعدها ومعلمها الأول ، والتى هى علم رياضى صورى بحت لا يمكن أن يتناول مختلف أنواع تحديدات المكان إلا كعلاقات صورية بحتة . والمكان كعلاقات صورية بحتة مجردة من الواقع ، لا يمكن منطقيا أن يوصف بالاستواء أو بعدم الاستواء ، كما لا يمكن منطقيا أن يوصف بأنه مكان مترى أو غير مترى !

لكن التخليطات اللانمطية التى تعرضت لها (من لوباتشيفسكى Lobatchevsky الروسى المتوفى عام ١٨٥٦ ، ثم من أينشتاين وغيره) تلك التحديدات الأصولية المنطقية الصحيحة لهندسة إقليدس ، تشبه ما تعرضت له المبادئ الأولية للمنطق الأرسطى ، وهى مبادئ الهوية وعدم التناقض . فقد خلط هؤلاء بين « التحديدات الصورية البحتة » للمكان space كعلاقات ، وبين « التحديدات الصورية البحتة » للأنماط المكانية ، بل وأيضا بينها وبين « التحققات المكانية » أو « الفراغات » أو « المخلات المكانية » lieux/places الموجودة فى الواقع الخارجى ، ثم حاولوا أن يلوموا إقليدس على اتساقه المنطقى الذى لم يسمح بهذه التخليطات ! (وهذا يشبه تقريبا أن تهاجم شخصا يختص بمهمة معينة ، هى مثلا تحديد مواقع البلدان على خريطة ما — أى يختص بتحديد العلاقات المكانية بينها — لأنك تلومه على أنه لم يختص بمهمة أخرى هى تحديد التضاريس وأنواع وأطوال وخصائص طرق المواصلات التى تربط بين تلك المواقع ، بل ولأنك تزعم أنه يجب تحديد التضاريس وطرق المواصلات بين مختلف البلدان بدون التحديد المكاني لتلك البلدان كمواقع !!)

ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين « التحديدات الصورية البحتة » للعلاقات المكانية كتحددات عامة ، وبين « التحديدات الصورية البحتة » للأنماط المكانية كتحددات نموذجية ، وبين هذين النوعين كليهما معا و« التحققات الواقعية » للعلاقات المكانية أو للأنماط المكانية . فالعلاقات المكانية الصورية البحتة ، ليس لها نماذج لأنها أشد تجريدا . فهى من هذه الزاوية تشبه الأرقام بالنسبة للأعداد ، أو تشبه الأعداد المنفصلة بالنسبة للتكوينات أو المعادلات العددية . أما العلاقات المكانية النمطية ، فهى علاقات صورية بحتة لكن مجمعة فى تركيبات تشكل كل منها هوية ، ومن ثم يمكن أن تصنع لها نماذج محددة . فمن الممكن أن نصنع مثلا نموذجا من الخشب (أو بالرسم على الورق) لنقط المثلث أو لنقط الدائرة . لكن لا يمكن منطقيا أن نصنع نموذجا لعلاقة المساحة أو الحجم أو لعلاقة المسافة أو لعلاقة الأعلى والأسفل والشمال والجنوب ، إلا من خلال التحديدات النمطية المذكورة .

فهذا هو الفرق بين « الهوية » وبين « العلاقة » ، حتى في مجال التحديدات الصورية البحتة .

وكما ان الرقم أو العدد ، مثله مثل التشكيل العددي ، هي تحديدات صورية بحتة تختلف عن تحديدات المعدودات المنفصلة أو المركبة في الواقع من مختلف أنواع الموجودات المادية ، كذلك تختلف هذه التحديدات الصورية البحتة للعلاقات أو لأنماط العلاقات المكانية ، عن « التحققات الواقعية » لها . فعلاقات المساحة أو المسافة مثلا ، تختلف عن تحققات المساحة أو المسافة في أجزاء معينة من الأرض تكون بالضرورة ذات معالم وطرق معينة . كذلك فان غط المثلث أو غط الدائرة ، يختلف عن تحقق شكل المثلث أو شكل الدائرة في أرض رراعية مثلا أو في مبنى معين .

ومن ناحية أخرى ، فان التحديدات « النمطية » للمكان باعتبارها أرق الوسائل الصورية البحتة لتحديد وحساب مختلف العلاقات المكانية ، تستخدم طبعاً كما تستخدم الأرقام والأعداد والعلاقات أو المعادلات الحسابية والجبرية الأخرى ، في تحديد وحساب « التحققات » المكانية في الواقع ، كما تتكون منها الوحدات النمطية للقياس . لكن إذا كانت الوحدة الطولية المستقيمة لقياس المسافة المكانية والوحدة المربعة لقياس المساحة المكانية والوحدة المكعبة لقياس الحجم المكاني ، هي أدق وأسهل أنواع الوحدات النمطية التي يمكن أن تترجم إليها مختلف تنوعات التحديدات المكانية المناسبة ، بحيث لا يجوز عملياً (رغم أن هذا غير مستحيل منطقياً بطريقة « فين ودنك يا جحا » !) أن تستخدم بدلاً منها في تلك المستويات النوعية وحدات قياس نمطية مقوسة ومنحنية وكروية ، فان هذا لا يعنى أن المكان في تلك المستويات يوصف بالاستقامة أو بالاستواء أو بالتكعيب . ومن ثم فمن اللامنطقي أن يطرح تصور بديل يصف المكان الفضائي أو التحت ذري بالانحناء ، بناء على هندسة لوباتشيفسكى ونظريات أينشتين وغيرهما . فيجب ألا ننسى معنى « التجريد الصوري البحت » أو « التحديد الصوري البحت » ، حتى يمكن أن نفهم الأساس المنطقي لهندسة إقليدس — التي لا تتناول تحديدات أو تحققات « المكان » الواقعي ، ومن ثم لا تتناول خواص الاستواء والانحناء في الواقع ! فافتراضات هندسة إقليدس (التي هي من الناحية الشرطية « مفروضة » منطقياً وليست « فروضا » مقترحة) ، وكذلك ما يبنى عليها منطقياً من تحديدات هندسية متنوعة ، هي عبارة عن تحديدات صورية بحتة تبين كيف يمكن تحديد أنماط التحديدات المتنوعة للمكان ومن ثم كيف يمكن قياسها . وهذه المهمة الصورية التمثيلية ، تتضح أكثر إذا تذكرنا معنى اكتشاف أرشميدس لقانون « الماء المزاح » ، الذي لم يكن إلا اكتشافاً لكيفية تحديد حجم جسم غير منمط بتحويل حجمه بواسطة قانون « الماء المزاح » إلى حجم سيولى منمط ومن ثم قابل للقياس .

أنواع التحديدات المكانية

أكرر هنا مرة أخرى ، أن التحديدات النمطية الصورية البحتة في هندسة إقليدس ، تشبه تماماً تحديدات الأعداد الصورية البحتة ، أو القوانين والقواعد الصورية البحتة للعمليات الحسابية والجبرية التي تستخدم في تحديد كميات الأنواع المختلفة من المعدودات أو المحسوبات ، بدون أن يخصها منطقياً ما إذا كانت تلك المعدودات أو المحسوبات آدميين أو حميراً أو أشجاراً أو أحذية أو أحداثاً تحت ذرية . وهذا يعنى أن هندسة إقليدس — التي لا تختص أصلاً ونوعياً بتحديد الخصائص المادية للتحققات المكانية — لا تتنافى بالتالي مع تحديد أى أنماط صورية بحتة جديدة للعلاقات المكانية . والحقيقة أن هذا الموضوع بالذات ، يبين لنا بشكل واضح كيف تنشأ الكثير من المشاكل في علوم الفيزياء نتيجة القصور والتخلف في المنطق والفلسفة .

ولكى لا نقع في مثل هذه المفارقات والتخليطات التي تسبب الكثير من المشاكل المنهجية والنظرية وتعرقل

انطلاق العلوم الفيزيائية المعاصرة ، يجب أن نميز بين الأنواع المختلفة التالية من مجالات التحديدات المكانية والزمانية :

١ — تحديدات المكان والزمان كمقولتين من المقولات الأعم والأعلى للادراك ، أى باعتبارهما تحددات عامة للعلاقات الصورية البحتة المحددة تجريديا بين ثوابت أو بين تغيرات الواقع .

٢ — التحديدات الصورية البحتة لأنماط المكان ، أى التحديدات الهندسية الأولية للمكان التى تتيح استخدام وسائل غمطية مناسبة لقياس المكان . (مثل تحديدات مساحات المثلثات أو المربعات أو الدوائر ، وتحديدات أحجام المكعبات أو الكريات ، الخ) . ولا يوجد زمان من هذا النوع ، حيث لا يتحدد الزمان إلا من خلال المسافات المكانية الطولية البسيطة أى المستقيمة .

٣ — تحديدات الوحدات النمطية لقياس المكان والزمان . وهذا يعنى استخدام النوعين الأول والثانى من التحديدات فى الوصول الى تلك الوحدات القياسية . (مثل المتر الطولى والمتر المربع والمتر المكعب ، أو الياردة من هذه الأنواع الثلاثة ، ومثل الدقيقة والساعة وغيرهما من الوحدات الزمنية المحددة بوسائل مكانية) .

٤ — التحديدات العامة أو القياسية المجردة للعلاقات المكانية والزمانية المتحققة فى الواقع . (مثل المسافة بين القاهرة والاسكندرية ، أو بين الأرض والشمس ، ومثل مساحة منطقة معينة أو حجم كوكب معين ، ومثل مدة دوران الأرض حول الشمس) .

٥ — تحديدات التحققات المكانية والزمانية الموجودة ماديا فى الواقع ، أى كأجزاء من الوجود المادى . (مثل تحديدات طرق المواصلات والمسارات وطبيعة الأراضى بين القاهرة والاسكندرية ، ومثل الخواص المكانية للفضاء بين الأرض والشمس ، أو الخواص الزمنية للسنة الشمسية على الأرض) .

وهذا التمييز بين أنواع مجالات التحديدات المكانية والزمانية ، يحتاج الى مزيد من التوضيح بخصوص المستوى التحت ذرى .

فاذا كان المكان كمقولة إدراكية أعم ، إنما يعبر عن العلاقات المجردة بين الثوابت بغض النظر عن مستوياتها النوعية فى الواقع ، فالمشكلة الجذرية بخصوص الأحداث داخل تكوينات المستوى التحت ذرى التى لا تتحدد مواقعها رأسيا (بمعنى أنها لا تتحدد فى المستوى الإدراكى العادى بواسطة الوسائل المادية للرصد) ، هى أنها تكون بدون ثوابت فى ذلك المستوى التحت ذرى الذى لا يتكون إلا من أحداث أو تغيرات حركية . وفى هذه الحالة ، نجد أن « تحديد المكان الرأسى » ، أى تحديد المكان من حيث ثوابت أو مواقع المستوى العادى الذى تقع فى داخله أحداث المستوى التحت ذرى ، يكون ممكنا بدون مشاكل ، بينما تتمثل المشاكل فى تحديد ما يمكن تسميته « المكان الأفقى » فى ذلك المستوى التحت ذرى (مع ملاحظة أن « الرأسى » و« الأفقى » مأخوذان هنا بالمعنى المنطقي وليس بالمعنى المكاني^(١)) . ومن ثم يستلزم هذا الأمر التصرف والتفنن نظريا وعمليا لاستخدام ثوابت المكان الرأسى — أى فى المستوى النوعى الأعلى وهو المستوى الإدراكى العادى — من أجل الوصول تسلسليا إلى تحديد « ثوابت »

(١) بالمعنى المنطقي ، التحديد الرأسى هو كما قلت التحديد الذى يصف موضوعه من حيث الأعلى أو الأدنى فى الكلية والجزئية ، أى من حيث التعميم والتخصيص . أما التحديد الأفقى ، فهو التحديد الذى يصف موضوعه تصنيفات يتأصل معها ككل أو كجزئ . وهذا المعنى ينطبق أيضا على التحديد الرأسى النوعى ، أى من حيث المستوى النوعى الأكبر أو الأصغر ، وعلى التحديد الأفقى النوعى أى فى نفس المستوى النوعى . (من ذلك مثلا التحديدات الأفقية للمستوى التحت ذرى وعلاقتها الرأسية بالمستوى النوعى الأعلى منها وهو المستوى الإدراكى العادى) .

افتراضية في ذلك المستوى التحت ذرى الذى لا توجد فيه ثوابت ، لأنه بدون ذلك يستحيل الوصول إلى تحديدات مكانية للأحداث التحت ذرية المطلوبة . ومعنى ذلك استخدام « خطوط » تحديد متعددة ومتسلسلة وغير مباشرة ، واستخدام حسابات متعددة ومتسلسلة وغير مباشرة ، من أجل تعويض انعدام الثوابت في المستوى التحت ذرى ، وذلك بالاعتماد على والابتداء من ثوابت المستوى الادراكى العادى .

ككيف يمكن أن نستنتج من ذلك أنه يوجد للمستوى التحت ذرى « مكان كثير الأبعاد » أو « ذو أبعاد أكثر تعددا » multi-dimentional ؟ ثم أكثر أبعادا من ماذا ؟! إن ما يسمى « الأبعاد الثلاثة » — أى الطول والعرض والارتفاع — تستخدم لتحديد الحجم المكاني للنمط الحجمى المكعب . لكن الحجم المكاني للنمط الحجمى الكروى مثلا لا يتحدد بحساب الطول والعرض والارتفاع ولكن بحساب المحيط ونصف القطر ، رغم أنه كحجم يترجم الى وحدات قياسية مكعبة (أى إلى سنتيمتر مكعب أو متر مكعب ، حيث لا تستخدم في ذلك طبعاً سنتيمترات بلياوية أو أمتار كروية !) . وكذلك أيضا الأحجام المكانية للأجسام غير المنتظمة وغير القابلة للتميط ، والتي لا يتحدد حجمها إلا بالحصول بقانون « الماء المزاح » على معادها السيولى القابل للتميط . فالطول والعرض والارتفاع أو ما يسمى « الأبعاد الثلاثة » ، ليست إذن أبعاد « المكان » — سواء اعتبروه مطلقاً أو نسبياً — ولكنها أبعاد نمط معين من أنماط الحجم المكاني هو المكعب الذى يستخدم في تحديد الوحدات النمطية لقياس أحجام المكان ، لأنه النمط الذى يتيح أدق وأسهل قياس للحجم المكاني — رغم أنه ليس من المستحيل منطقياً أن نستخدم مثلاً وحدات بلياوية أو كروية لتحديد ذلك ! فإذا كان من الخطأ منطقياً أن نصف « المكان » الذى يتصورونه في صورة « كيان » مطلق أو نسبى ، بأنه ثلاثى الأبعاد أو بأنه مستوى ، فإن من الخطأ أيضاً أن نصفه بأنه ذو أبعاد أكثر تعدداً أو بأنه منحني ! فهذا يشبه خطأ المبادلة مثلاً بين وصف « المكان » بأنه مترى أو ياردى !

هذا بخصوص ما يسمى « كثرة » أو « زيادة تعدد » الأبعاد . أما بخصوص مشكلة التحديدات المكانية الرأسية والأفقية للمستوى التحت ذرى ، فهذه ليست فقط مشكلة منهجية، بل وأيضاً مشكلة انطولوجية/ وجودية (حيث تتعلق بوجود أو عدم وجود « المكان النوعى » في ذلك المستوى) .

المكان والمستوى التحت ذرى

لنبداً أولاً بمثال يتعلق بنوعين من التحديدات المكانية في نفس المستوى العادى ، وهو مثال استخدام البيريسكوب كمنظار من نوع خاص لرؤية سطح الماء من داخل الغواصة تحت الماء . فاتجاه النظر في البيريسكوب يكون إلى الأمام ، بينما سطح الماء المنظور إليه يكون إلى أعلى . والمسافة المكانية بين الناظر في البيريسكوب وبين سطح الماء ، هى مسافة مستقيمة مباشرة ، بينما المسافة المكانية الفعلية التى يقطعها مسار شعاع الرصد والصورة المرصودة تتكون من مستقيمات وزوايا متعددة ومتسلسلة . ومعنى ذلك أننا نتعامل في هذا المثال مع نوعين مختلفين من التحديدات المكانية بين الناظر في البيريسكوب وبين سطح الماء : النوع الأول ، هو العلاقة المكانية المجردة بين ذلك الشخص وبين سطح الماء (وتتلخص في أنه يوجد في أسفل بينما سطح الماء في أعلى ، وأن المسافة بينه وبين سطح الماء هى كمسافة مجردة ومن ثم مستقيمة ومباشرة . تبلغ كذا متراً) . والنوع الثانى ، هو العلاقة المكانية المنظرية ، أى التحققات المكانية لمسار الرصد المنظرى بين ذلك الشخص وبين سطح الماء (وتتلخص في أنه من خلال البيريسكوب يقف أمام صورة سطح الماء وليس في أسفلها ، وأن المسافة التى يقطعها شعاع الضوء بين سطح الماء وبين عينيه هى مسافة تتسلسل عبر مستقيمات وزوايا متعددة قياسها كذا متراً) . وهكذا نجد إذن نوعين من التحديدات المكانية في نفس المستوى النوعى ، للعلاقة بين ثابتين هما الراصد وسطح الماء . وهذا يشبه أيضاً الفرق بين تحديدات العلاقة المكانية المجردة بين مبنى معين ومبنى آخر مثلاً ، وتحديدات التحققات المكانية للمسافة التحركية أو الانتقالية عبر

الممرات والمسالك التي يجب اجتيازها للوصول من أحد المبنيين إلى الآخر .

لكن مشكلة الفرق بين التحديدات المكانية الرأسية للأحداث تحت ذرية (المرصودة والمتحددة في أحد الأجزاء المادية أى في التحققات المكانية في المستوى الإدراكي العادى) ، وبين التحديدات « المكانية » الأفقية الافتراضية للأحداث داخل تكوينات المستوى تحت ذرى ، هى مشكلة تختلف كثيرا عن ذلك كما ذكرت . وإذا كان المثالان المذكوران يوضحان كيف تختلف التحديدات المكانية المجردة عن التحديدات المكانية الفعلية أى المتحققة ماديا ، حتى في نفس القطاع المكاني وليس فقط في نفس المستوى النوعي ، فكيف يكون الاختلاف في التحديدات المكانية المجردة والفعلية بين مستويين نوعيين مختلفين — بل والمستوى الثاني منهما بدون أى ثوابت حقيقية ؟! إننا نواجه في هذا الموضوع اختلافا نوعيا جذريا بين التحديدات المكانية الرأسية للأحداث تحت ذرية أى لبدايات ونهايات تسلسلاتها المتحققة في المستوى الإدراكي العادى المرصود ، وبين التحديدات المكانية الأفقية الافتراضية للأحداث تحت ذرية داخل المستوى تحت ذرى .

وإذا كان « المكان » هو كما قلنا علاقة بين ثوابت ، فمعنى ذلك بتحصيل الحاصل أن أى تحديدات مكانية تتعلق بالمستوى تحت ذرى ، تستلزم منطقيا الوصول الى « ثوابت » افتراضية على الأقل . ولا يتأتى ذلك إلا بالتفنن في استخدام الحسابات الرياضية ، التي تبدأ من تحديدات لثوابت رأسية معينة أى في المستوى الإدراكي العادى ، وتستكملها بواسطة التحديدات الزمنية للتغيرات الأفقية في المستوى تحت ذرى للأحداث المطلوب تحديد مواقعها المكانية . لكن إذا كانت « الثوابت » تحت ذرية هى « ثوابت » افتراضية ، فمعنى ذلك أن « المواقع المكانية » تحت ذرية التي تصل إليها الحسابات الرياضية تكون مواقع افتراضية ، وأنه بعبارة أخرى لا توجد تحديدات للمكان في المستويات تحت ذرية — سواء كانت مجردة أو فعلية — ولكن توجد تحديدات رياضية افتراضية تتسلسل عن التحققات المكانية في المستوى الرأسى ، أى تعبر عن البدايات والنهايات الفعلية في المستوى الإدراكي العادى لهذه « المواقع المكانية » الافتراضية . فخطوط التحديد أو حسابات التحديد تحت ذرية المذكورة التي تتسلسل عن مدركات المستوى العادى بحيث تتعدد وتتعدد رياضيا الى درجة لا يمكن وصفها ، تتحول بذلك إلى حسابات رياضية لا تعبر عن العلاقات المكانية المجردة أو الفعلية بين « مواقع » في المستوى تحت ذرى . فالفرق بين التحديد المكاني الرأسى للمواقع المادية التي تقع « داخل » إطارها الأحداث تحت ذرية وبين التحديد الأفقى للمواقع الافتراضية للأحداث تحت ذرية ، هو فرق بين تحديدات المكان كعلاقات بين ثوابت ، وبين تحديدات رياضية معينة « مكملة لتحديدات المكان » ، ولكن لا تشكل هى نفسها تحديدات مكانية بالمعنى المنطقى الصحيح ، لعدم وجود ثوابت — أو عدم الوصول حتى الآن الى تحديد ثوابت — في المستوى تحت ذرى . (فهذا هو المعنى الحقيقى أو اللاشعورى لفكرة « التكميل » complémentarité ، التي استخدمها الفيزيائيون لتبرير الازدواجيات اللامنتطقية في تصوراتهم « التلقائية » عن الظواهر والخصائص تحت ذرية !) . وللتوضيح السطحي ، أقول إن تلك التحديدات الرياضية عما يسمى « المكان » تحت ذرى ، تشبه في طابعها « التكميل » تحديدات الطربوش أو القبعة الذي « يكمل » رأس الانسان ويتموضع عليها ولكن لا يمكن اعتباره جزءا من رأس الانسان !

ونقف هنا قليلا لتوضيح الاختلاف في المعنى بين نوعين من الحساب الرياضى الافتراضى ، هما : الحساب الرياضى الافتراضى لموضوع معين لا يكاد يوجد فرق بين تحديده الرياضى الافتراضى هذا وتحده الفعلى . والحساب الرياضى الافتراضى لموضوع افتراضى لا يوجد له (أو لم يعرف له بعد) تحدد واقعى فعلى في مستوى نوعى معين — رغم نجاح هذا الحساب في التعبير عن طريقة تناوله من مستوى نوعى آخر .

إن كل الأجرام والموجودات الفضائية مثلا تتحرك حركة متصلة . لكنها حركات ذات ثوابت محددة بسهولة . ذلك أن « السكون » أى عدم التحرك أو انعدام الحركة ، يختلف عن « الثبات » الذى يعنى عدم التغير ، والذى

يمكن من ثم أن يكون ثابتا حركيا ، أى من حيث انتظام أو عدم تغير الحركة ، أو من حيث استمرار وعدم تغير العلاقة المكانية بين المتحركات . وبهذا المعنى ، تصبح النجوم التى لا حصر لها فى الفضاء ثوابت تجعل التحديدات المكانية الفضائية سهلة ودقيقة . بل إن تحديد « موقع » جسم فضائى فى لحظة معينة ، يكون أسهل من تحديد « موقع » جسم متحرك على الأرض فى لحظة معينة ، لأن العلاقات المكانية ووحدات القياس الفضائية أكبر كثيرا . صحيح أن تحديد « موقع » الجسم المتحرك فى لحظة معينة ، يعنى تحديد « نقطة » سكونية افتراضية أو « تموقع » سكونى افتراضى لذلك الجسم فى تلك اللحظة . وصحيح أن مناقضات الفلسفة الإيلية أثبتت منذ ألفين وخمسمائة عام أن الحركة ليست مجموعا لنقاط أو مواقع سكون (حيث أنها تكون حركة واحدة متصلة رغم قابليتها فكريا للانقسام التئبى الى ما لا نهاية) . إلا أنه يمكن بالاعتماد على الثوابت الحركية الفضائية أو الثوابت السكونية الأرضية ، الوصول إلى التحديد الرياضى لموقع محدد لجسم فضائى أو أرضى متحرك فى لحظة محددة ، بافتراض انفصال هذا الموقع عما قبله وعما بعده مكانيا وزمانيا . وهذا التحديد يكون صحيحا ، لأن الفرق بين حركة وسكون ذلك الجسم فى تلك اللحظة المحددة يكون فرقا أصغر من أن يوضع فى الحساب . ولهذا فإن الافتراض الرياضى هنا لا يكاد يختلف عن الواقع الفعلى ، بحيث يمكن اعتباره تحديدا رياضيا للواقع الفعلى وليس تحديدا تجريديا . أما بالنسبة للمستوى التحت ذرى ، فالمشكلة ليست مشكلة الفرق بين الحركة الفعلية والسكون الافتراضى فى لحظة معينة (رغم أنه بالحسابات التحت ذرية يكون بالضرورة فرقا هائلا) ، لكن المشكلة هى أصلا عدم وجود ثوابت حركية تتحدد بها وتقاس بالنسبة إليها العلاقات المكانية ، ومن ثم الاضطرار الى الاعتماد على ثوابت سكونية فى مستوى نوعى آخر تتسلسل منه الحسابات الافتراضية .

والخلاصة أنه من التناقض الذاتى أن نتحدث عن « مكان تحت ذرى » أو « تحديدات مكانية تحت ذرية » ، لأن معنى ذلك أن نقول بوجود « علاقات بين ثوابت فى المستوى التحت ذرى الذى لا توجد فيه ثوابت » (أو على الأقل لم نصل بعد إلى تحديد ثوابت حركية له) !

حكاية انحناء المكان

بعد هذا التوضيح عن الطبيعة النوعية لمشكلة « المكان » فى المستوى التحت ذرى ، حتى بالنسبة للمعنى المجرد الصحيح للعلاقة المكانية ، وليس فقط بالنسبة للفرق بين التحديد المجرد والتحقق المادى للمكان ، نرجع الى نقطة تحقيقات المكان . وفى ضوء ما سبق ، ننظر مرة أخرى فى حكاية ما يسمى « انحناء المكان » ، أو ما يسمى « الخطوط أو المسافات المنحنية » ، فى المستوى التحت ذرى وفى المستوى الفضائى .

إن أقرب مسافة مكانية مجردة بين نقطتين ، هى الخط المستقيم . والخط المستقيم يشكل أقرب مسافة ، ليس لأن هذا هو ما يتحقق فى المستوى الإدراكى العادى على الأرض كما تصور أصحاب هندسة لوباتشيفسكى ، ولكن لأن هذا يعنى موضوعيا التجريد الصورى البحت للعلاقة بين النقطتين ، أى بغض النظر عما « يوجد » بينهما ، مما يعنى أن يكون « الاتصال » بينهما مجردا من أى مؤثرات أو اعتراضات أو موانع . وهذا يشبه التجريد الصورى البحت للنقطة باعتبارها موقعا بدون أبعاد ذاتية (أى بغض النظر عن أى طول أو مساحة أو حجم) ، وكذلك التجريد الصورى البحت للمستقيم باعتباره طولاً بدون عرض ، والتجريد الصورى البحت للمساحة باعتبارها طولاً وعرضا بدون ارتفاع ، الخ . ومن ناحية أخرى ، فإذا كان الخط المستقيم هو بالفعل أقرب مسافة مكانية متحققة واقعا للاتصال بين نقطتين فى الكثير من حالات المستوى الإدراكى الأرضى ، فإن هذا يعنى أن الحالات التى يتحقق فيها ذلك لا توجد فيها مؤثرات معرقة أو معترضة أو موانع تغير مسافة الاتصال أو الانتقال الحركى بين النقطتين ، ولا يعنى على الإطلاق أن التحديد الصورى البحت للمسافة الأقرب باعتبارها الخط المستقيم هو تحديد لتحقيقات الوجود المكاني فى الواقع الأرضى . وإغا تشابه الاثنان ، لأن التحديد الثانى يعبر عن انعدام الموجودات لمعركة أو

المعتضة أو المانعة ، انعداماً يشبه التجريد الصوري البحث .

وفي مقابل « التجريد » الصوري البحث و « التجريد » الواقعي المادى ، نلاحظ ما سبق قوله عن أن أى فراغ مادى إنما يتركز على ملاء تحت مادى (يسمى سطحه المادى مجالا) ، ونلاحظ أن المؤثرات الملائية التى يمكن تجاهلها واعتبارها صفراً فى مستوى الحركات العادية الأرضية (لأنها حركات محدودة وبسرعات محدودة) ، لا يمكن تجاهلها أو اعتبارها صفراً فى مستوى الحركات الميكرو وفى مستوى الحركات الفضائية الكبرى . ومن ثم نستطيع أن نفهم من ذلك لماذا يكون القوس أو المسافة المنحنية هى أقرب مسافة بين نقطتين فى المستوى التحت ذرى وفى المستوى الفضائى . لكننا نقول هذا ، بمعنى أنها أقرب مسافة متحققة مكانياً ، أى أقرب مسار إنتقالى فى التحقيقات المكانية التحت ذرية أو الفضائية . ومع ذلك ، فإن تحديد هذه التحقيقات المكانية القوسية أو الانحنائية ، لا يلغى ولا يحل محل تحديد المسافة المكانية المجردة بين نقطتين باعتبارها مسافة مستقيمة ، مما يعنى اعتبار هذا القوس أو الانحناء « تأثيراً » أو « معلولاً » ينتج عن عدم « تجرد » (أى عدم فراغ) الملاء التحت مادى للمستوى التحت ذرى أو للمستوى الفضائى ، وعن تحقق مبدأ « أدنى تغير ممكن » فى تفاعلات الحركة الانتقالية مع ملاء هذين المستويين . فالقوس أو المنحنى الحركى التحت ذرى أو الفضائى ، هو محصلة التغيرات الصغرى المتصلة ، التى تحدثها ضغوط أو مقاومات الملاء فى مسار الحركة التحت ذرية أو الفضائية التى تحاول أن تكون مستقيمة .

وهكذا نجد هنا أن التمييز بين التحديد المجرد البحث للعلاقة المكانية وتحديد العلاقة المكانية الانتقالية أو التحقق الانتقالى للمسافة المكانية ، هو تمييز يفيد فى استكشاف خصائص الملاء التحت مادى فى التكوينات موضوع البحث ، أى فى استكشاف خصائص مؤثرات « الوسط » الذى يتحقق فيه الانتقال المكافئ المرصود ، وذلك بدلاً من إهدار هذا التمايز الموضوعى بين مستويات الواقع بدعوى وجود نوعين من المكان ، أحدهما مستوي (أو إقليدى !) والثانى منحنى (أو غير إقليدى !) !

* * *

المبدأ التاسع — مبدأ الالتزام بمنطق الهويات في كافة المجالات القابلة للتحقيق المنطقي

الحكم المنطقي

إن أى نوع من الادراك أو التفكير أو التعبير يستهدف الصواب ، يجب أن يقدم عبارات مفيدة ، أى تعبيرات ذات معان تقبل الصواب أو الخطأ ، أى هويات تشكل أحكاما منطقية Logical judgments (حتى لو اتخذت شكل الاشارات أو التعبيرات السلوكية ولم تتخذ شكل الجمل اللغوية أو القضايا المنطقية Logical propositions) . والتحقيق المنطقي Logical verification ، هو الحكم بالصواب أو بالخطأ على أى أفكار أو تعبيرات مفيدة ، أى هويات identities تشكل أحكاما منطقية . وبديى أنه لا يوجد علم من أى نوع ، إلا إذا كانت تحديداته قائمة على التحقيق المنطقي . فاذا قال قائل مثلا إنه يوجد « س » في مكان معين وإنه لا يمكن الوصول بخصوص « س » أو وجودها الى تحديد يقبل الصواب أو الخطأ ومن ثم يقبل التحقيق المنطقي ، فإن قوله يعتبر فارغ المعنى يرفض منطقيا . كذلك إذا قال قائل مثلا إنه يوجد « مثلث له أربعة أضلاع » ، فإن كلامه يشكل تناقضا مباشرا كاملا في الهويات يجعله لغوا مختلطا يجب رفضه منطقيا (أى أنه أيضا لا يوصف بالصواب أو الخطأ منطقيا ، رغم أنه يوصف بالخطأ من حيث التعبير اللغوي) .

ومن ذلك ، يتضح المقصود بضرورة التعامل في مجالات استهداف الصواب بتحديدات أى بهويات تقبل التحقيق المنطقي .

وإذا كان الحكم المنطقي هو نوع من إجراء التعادل أو التساوى بين كفتين أى هويتين يتكون منهما ميزان هذا الحكم ، فإن حكم التحقيق المنطقي — كنحكم منطقي أعلى يراجع الأحكام المنطقية الأخرى — هو نوع من مراجعة ذلك التعادل أو التساوى بين كفتي الميزان المنطقي . والحكم المنطقي يكون حكما إدراكيا أو حكما فكريا (صوريا أو مضمونيا) . لكنه في كل الأحوال حكم بالتعادل أو التساوى بين كفتين أو هويتين هما : كفة أو هوية ما يمكن اعتباره (تصريحاً أو ضمناً) « موضوع » الحكم subject ، وكفة أو هوية ما يمكن اعتباره (تصريحاً أو ضمناً) « محمول » predicate ، حتى لو كان الموضوع أو المحمول يتكون من حكم منطقي أصغر أو من مجموعة أحكام منطقية أصغر .

وسأحاول أن أخص فيما يلي العناصر الخاصة بهذه الموضوعات (رغم ما قد يتضمنه ذلك من بعض التكرار) .

فأولا ، الحكم المنطقي الإدراكي ، هو الذى يحكم بالتعادل أو التساوى بين مدركين ذهنيين (بفتح الراء) ، أحدهما مدرك حسي مباشر . من ذلك مثلا ما يلي : « هذه نار » . فهأنا يكون التعادل أو التساوى بين المدرك الحسي أى المباشر للنار ، وبين مدرك فكري (بغض النظر عن مكوّناته الانطباعية أو اللغوية) يشكل المسمى أو المعنى الذهني الفكري لكلمة أو اسم « النار » . وهذا يعنى أن : المدرك الحسي الخارجى للنار = المعنى الواقعي للنار = كلمة « نار » . والمدرك الحسي مثله مثل هذا المسمى أو المعنى كمدرك فكري (ومثل الاسم كرمز) ، يعتبر « هوية منطقية » logical identity ، إذا كان محدّدا بدرجة كافية تتيح التعامل به منطقيا ، أى تتيح وضعه في موازين التعادلات أو التساويات المنطقية .

وثانياً ، الحكم المنطقي الفكري ، هو الذى يحكم بالتعادل أو التساوى بين مدرّكات محدّدة كهويات فكرية فقط ، أى بدون الرجوع المباشر الى الواقع الخارجى . وتختلف الأحكام المنطقية الفكرية باختلاف أنواع الهويات المنطقية التى تتناولها ، حيث يمكن من هذه الزاوية تقسيمها إلى :

(١) أحكام منطقية من النوع الصورى أو التعبيرى :

أ - الصورى أو التعبيرى البحت : وهو الحكم الذى يتناول هويات بدون ماصدقات أو مسميات واقعية أو تنسب الى الواقع الخارجى ، مثل أحكام الرموز الرياضية البحتة كالأعداد المجردة والأشكال الهندسية المجردة . من ذلك مثلاً : « $4 = 2 + 2$ » .

ب - الصورى أو التعبيرى غير البحت : وهو الحكم الذى يتناول هويات تفيد عن ماصدقات أو مسميات واقعية أو تنسب الى الواقع الخارجى ، ولكنه يتناولها من حيث المعنى التعبيرى فقط بغض النظر عن أى ماصدق واقعى . من ذلك مثلاً : « الليث هو الأسد » . أو : « الجنى يعنى العفريت » . وهذا يعنى : كلمة الليث = كلمة الأسد . أو : كلمة الجنى = كلمة العفريت .

(٢) أحكام منطقية من النوع المضمونى أو الواقعى . وهذه هى الأحكام التى تتناول هويات منطقية ذات ماصدقات أو مسميات واقعية ، تفيد عن أو تُنسب الى مدرّكات فى الواقع الخارجى ، رغم أنها كأحكام فكرية تجرى التعادل أو التساوى المنطقى بين تلك الهويات فكراً ، بدون الرجوع إلى الواقع الخارجى المباشر ، أى بدون أحكام إدراكية . ويمكن تقسيم الأحكام المنطقية المضمونية أو الواقعية إلى أنواع عديدة ، أهمها :

أ - الحكم المضمونى أو الواقعى المجرد ، أى الذى لا يقبل الترجمة المباشرة الى أحكام إدراكية . من ذلك مثلاً : « الأرض كروية » وهذا يعنى : الشكل الحجمى للأرض = شكل كرة . ومن ذلك أيضاً : « الفضيلة واجب » وهذا يعنى : الفضيلة من حيث اختيارات السلوك الأخلاقى = واجب .

ب - الحكم المضمونى أو الواقعى الوقائعى factual ، أى الذى يقبل الترجمة المباشرة إلى أحكام إدراكية . وهذا النوع ينقسم بدوره الى نوعين : ١ - وقائعى عام (سواء عام كلى أو عام مركّب) . من ذلك مثلاً : « المعدن يتمدد بالحرارة » وهذا يعنى : معدن من حيث الطول + حرارة = تمدد معدنى . ٢ - وقائعى فردى . من ذلك مثلاً : « قطعة الحديد ا تتمدد بالحرارة » . وهذا يعنى : قطعة الحديد ا من حيث الطول + حرارة = تمدد قطعة الحديد ا . أو : « سقراط إنسان » . وهذا يعنى : سقراط من حيث تصنيفات أنواع الكائنات الحية = انسان .

وفى كل هذه الأنواع من الأحكام ، نجد أن العلاقة بين الموضوع subject والمحمول predicate ، هى علاقة تساوى بين هويتين - بغض النظر عن نوع كل منهما ، وبغض النظر عن نوع التساوى نفسه (وهل يعنى التطابق أو التماثل أو الانتفاء أو الاندراج ، الخ) . أما من حيث وحدة الكيف وتعدد الكم ، فمن الممكن أن تكون الهوية فى الحكم المنطقى هوية « تركيبية » مكونة من أجزاء أو مكونات فرعية تربطها علاقة . وهذا ما عبرت عنه فى المبدأ الرابع الذى رأيت إضافته الى المبادئ الثلاثة القديمة للهوية - بعد تعديل وتوسيع وإعادة تحديد معانيها . والمبدأ الرابع هو كما يلى : $A = A + \bar{A}$.

وكما أوضحنا فى موضوع « التناقض والطريق الثالث » ، فإن منطق الهويات وعدم التناقض هو المنطق الشامل للوجود والتفكير والتعبير . ولا يوجد « منطقتان » ، أحدهما يسمى « المنطق الصورى » (للهويات وعدم التناقض) ، والآخر يسمى « المنطق الجدلى » (لاجتماع النقيضين !) ، لأنه لا يوجد منطق لعقل الانسان ومنطق لـ « عقل » الطبيعة ! كذلك لا توجد أى أنواع أخرى من اختراعات المعاصرة للمنطق ، إلا إذا كانت فروعاً لمنطق الهويات .

وبخصوص مفارقة اجتماع النقيضين — تحت أى اسم كانت — يجب ألا ننسى أن تقاليد التجهيل وصناعة اللاعقل وصناعة الكرامات والتجليات الصوفية المزعومة والأسرار الاجرامية للسحر الأسود وغيرها ، كانت تهم منذ أقدم العصور باستخدام أفيون « اجتماع النقيضين » مع أفيون « عدم التحدد » فى تنظير وتكريس خرافات ولا معقولات الكهنوت الوثنى والكنسى . وقد أوضح علماء الجماعات البدائية منذ القرن الماضى أن عدم الشعور بالتناقض وعدم تحدد الهويات ، هو سمة مميزة للذهن البدائى الخرافى . ولهذا نجد أن كهنة التجهيل والتوحيش الحيوانى وصناعة اللاعقل والانفصام الادراكى والتفكيرى ، يهتمون دائما اهتماما أساسيا باستخدام ميكانيزمات « تكافؤ الضدين » ambivalence وعدم التحدد indeterminacy فى تحطيم وهدم أو إضعاف ميكانيزمات العقل والتحديد ، التى تعبر عنها مبادئ الهوية وعدم التناقض . وبعد مراحل الظلام الشامل فى أوروبا فى العصور الوسطى ، ولمواجهة عقلانية حركة النهضة ، برزت منذ القرن الخامس عشر مقدمات النظريات الحديثة لاهدار مبادئ الهوية وتكريس اجتماع النقيضين . فقد ظهر هذا بشكل خاص عند بعض اللاهوتيين والصوفية الألمان ، مثل دى كوزا Cusa ثم بوهمى Bohme ثم هامان Hamann . ثم تحولت هذه المفارقة الغريبة عن اجتماع النقيضين إلى « نظرية » فلسفية عند هيجل ، نقلها عنه ماركس !

الميزان الصورى للهويات الفكرية

إذا كان الحكم المنطقى الادراكى هو تقرير للتعاادل أو التساوى بين هويتين لمدركين أحدهما حسى مباشر ، فمعنى ذلك أنه يعتمد على صحة ودقة الادراك الحسى والادراك التصنيفى ، أى يعتمد على صحة ودقة الميزان الادراكى للذهن mind ، كمدرِك مباشر (بكسر الراء) للواقع الخارجى ، أو كمستقبل (بكسر الباء) لتأثيراته الحسية ومعطياته المباشرة ، مع صحة ودقة التحديد أى التصنيف الفكرى للعقل reason . أما الحكم المنطقى الفكرى كتقرير للتعاادل أو التساوى بين هويتين فكريتين بغض النظر عن مسميات كل منهما (سواء كانت صورية أو مضمونية) ، فهو يعتمد على صحة ودقة التفكير العقلى ، أى على الميزان المنطقى أو الاستدلالى للعقل . وهذا الرأى له معنى هام جدا فى المنطق . فالقول بأن أى حكم منطقى فكرى هو تقرير لـ « علاقة » التعاادل أو التساوى المنطقى بين كفتين فكريتين ، بغض النظر عن محتوياتهما وعمما إذا كانت هويات صورية أى تعبيرية أو هويات مضمونية أى واقعية ، إنما يعنى القول بأن الحكم المنطقى الفكرى بمختلف أنواعه هو « تقرير للتساوى الصورى » ، حتى لو كان يقرر التساوى أو التعاادل بين هويات مضمونية أى واقعية . فالميزان المنطقى الفكرى — الذى هو ميزان لا يتعامل إلا بعلاقة التساوى ، وذلك باثباتها أو بنفيها أى بتقرير اللاتساوى — هو من ثم ميزان صورى . وإذا كان الاستدلال inference هو انتقال أو تسلسل لأحكام منطقية فكرية ، أى لعلاقات تساوى أو تعاادل منطقى

بين مختلف أنواع الهويات المنطقية للأحكام التى يتناولها ، فمعنى ذلك أن الاستدلال ليس إلا سلسلة من « التساويات أو التعادلات الصورية » ، وأن « التساوى أو التعاادل الصورى » هو وحدة الاستدلال . فالاستدلال المنطقى من أى نوع ، هو بمثابة « القبائى العمومى » الذى يختص بتصنيف أو بمراجعة تصنيف الهويات الفكرية أى الموزونات المنطقية من زاوية « علاقة » التساوى أو التعاادل — بغض النظر عن أى اعتبارات أخرى . وبسبب هذه المهمة « العمومية » التى يختص بها الاستدلال المنطقى ، فضلا عن اختصاص الفلسفة بتحديد المبادئ والتصنيفات والتصورات الأعم التى تتعلق بكل العلوم ، اتخذت الفلسفة موقع « علم العلوم » Scientia Scientiarum .

وهذه الحقيقة عن معنى الاستدلال أى التساوى المنطقى ، تنقلنا الى نتيجة هامة أيضا بخصوص الثنائية المعروفة والشائعة فى المنطق ومناهج البحث : ثنائية « الاستنباط » deduction و « الاستقراء » induction .

ومشكلة هذه الثنائية ، لا تتعلق بالمبادلات المزعومة بين وسيلة العقل ووسيلة الحواس ، أو وسيلة النظرية ووسيلة التطبيق ، أو منهج التأمل الفكرى ومنهج التجريب العملى ، الخ . ذلك أن كل ثنائية فى هذه المبادلات تتكون من طرفين متداخلين متقاطعين وكذلك متكاملين لا يمكن المبادلة بينهما ، كما أن ميزان الهويات أو منطق الهويات هو أساس التحديد الذى تركز عليه بالضرورة كل ثنائية من هذه الثنائيات . لكن المشكلة الشائعة فى موضوع « الاستبط » و « الاستقراء » ، هى مشكلة النظر اليهما كمنهجين اثنين أو كنوعين اثنين من الاستدلال . ذلك أن النظر الى « الاستبط » باعتباره هو وحده منهج ومنطق الهويات ، إنما يرتبط بالنظر الى نقيضه وهو « الاستقراء » باعتباره منهج تخطئ منطق الهويات بحجة « التقرير التسجيل للواقع » أو التعبير عن « احتمالات الواقع » ! وهذا الموقف الخاطيء — الذى تطرف فيه علماء الفيزياء إلى درجة القول بمبدأ « التكميل بين المتناقضات » وبمبدأ انعدام المنطق والضرورة فى الواقع الموضوعى باسم « الاحتمية » و « عدم التحدد » — نجده واضحا عند الوضعيين المحدثين أو الوضعيين الذين يسمون أنفسهم بالمنطقيين (فضلا عن التحليليين عموما مثل برتراند رسل) . ثم نجده أيضا فى تقليعاتهم التخليطية ، مثل ما يسمى « المنطق المتعدد القيم » many-valued logic .

تطور المغالطات عن الاستبط والاستقراء

لنتأمل أولا الراى المأخوذ به عن « الاستبط » و « الاستقراء » باعتبارهما منهجين أو نوعين مختلفين من الاستدلال . إنهم يرون أن « الاستبط » منهج استدلالى ولكن من داخل الفكر الصورى غير المضمونى ، أى الذى لا يتعلق بالمدرجات الواقعية (وهم يقصدون بذلك أنه لا يتعلق أيضا بالمضمونات الواقعية وليس فقط لا يتعلق بالمدرجات الحسية المباشرة !) ، بينما يرون أن « الاستقراء » منهج استدلالى أيضا ولكن من المدرجات الحسية الخارجية (رغم أن معنى ذلك بالضرورة أنه كاستدلال لا بد أن ينتقل الى استنتاجات فكرية !) . وهذه النظرة ، يعتبرون « الاستبط » استدلالا يلتزم بمبادئ الهوية لأنه استدلال « صورى تحليلى » ، مما يعنى فى رأيهم أنه لا يتعامل إلا بالأحكام الصورية المفرغة والتحليل فقط ، أى باستخراج أو استنتاج المكونات أو الهويات الصورية غير الواقعية وبدون تكوين مكونات أو هويات جديدة ! (لأن إفادة هويات جديدة يشكل فى زعمهم « تركيبا تجريبيا » وليس « تحليلا صوريا » !) . ومن ثم يقولون إن « الاستبط استدلال لا يفيد جديدا » ! — رغم أن أى استدلال ذى معنى ، يفيد بالضرورة هويات جديدة مساوية للهويات السابقة على أساس مبادئ الهوية أيضا ! ولهذا نجد أن الوضعيين المحدثين يستخدمون صفة tautological بمعنى « التكرارى » وليس بمعنى صفة « تحصيل الحاصل » المنطقى . وبذلك فهم لا يفرقون بين الترديد البيضاوى أو الآلى الذى لا يفيد جديدا ، وبين ما يعتبرونه « استدلالا صوريا » — مع أن الاستدلال المنطقى لا يمكن فى كل الأحوال إلا أن يكون استدلالا فكريا ، أى استدلالا بعلاقات التساوى الصورى أو بتحصيل الحاصل الصورى بين الهويات الفكرية المتعددة ، وليس بمعنى أنه مجرد تكرار ! وموقفهم فى هذا يشبه القول بأن استخدام نفس المفردات ، أو حتى استخدام نفس الحروف الابدعية ، لا يمكن أن يؤدى إلى الوصول إلى تكوينات جديدة أو إفادات جديدة !

وفى مقابل هذا « الاستبط » كما يتصورونه ، يعتبرون « الاستقراء » استدلالا تركيبيا تجريبيا empirically (بالمعنى الادراكى المباشر ، أى من التجربة الحسية وليس من التجريب) . ومن ثم يرون أنه لا يلتزم بمبادئ الهوية ، لأنه يتعلق بالواقع الخارجى ولأنه يفيد جديدا ! ويلاحظ أنهم لا يميزون بين « المعنى الصورى » formal meaning و « المعنى الواقعى » أو « المضمون » content . فهم يعتبرون الحكم « الصورى » حكما شكليا بحثا بدون معنى (كالمعادلات الجبرية) ، بينما يعتبرون الحكم الصورى الذى يتناول المعنى حكما مضمونيا — أو بتعبيرهم « ماديا » .

أما ما اعتبره حكما فكريا مضمونيا أى يتعلق بالواقع ، فيعتبرونه تعبيرا إدراكيا « كليا » لا يتحول إلى حكم منطقي إلا إذا استخرجنا جزئياته الإدراكية المباشرة ، التى تعبّر في رأيهم عن وقائع جزئية مباشرة لا تتحدد بالهويات المنطقية ولا تستدل منها هويات منطقية ! وبذلك يلفون كل الأحكام المنطقية المضمونية المتعلقة بالواقع ، ويقصرون أحكام الواقع على الأحكام الإدراكية الحسية المباشرة التى لا تخضع في رأيهم لمنطق الهويات !

والحقيقة أن الحكم الإدراكي الحسى المباشر ، هو كما قلت حكما بالتساوى بين نوعين من « المنبهات الذهنية » : أحدهما يشكل هوية إدراكية حسية ، والثانى يشكل هوية مضمون أو معنى واقعى تعتبر هوية فكرية . وهكذا ، فإن الإدراك الحسى المباشر لا يتخطى منطق الهويات . ومن ناحية أخرى ، فإن « الاستقراء » لا يمكن أن يقف عند المدركات الحسية المباشرة ، كما أنه لا يمكن أن يتقدم بدون أساس منطقي ، ومن ثم يجب أن يتقدم باستدلال هويات فكرية واقعية على أساس مبادئ الهوية ، لأن المنطق لا يعرف مبادئ ضرورية إلا مبادئ الهوية . لكنهم يرفضون هذا التصور المنطقي الواضح ، ويشككون في « الاستقراء » فيقولون إنه منهج « استدلالى احتمالى » — بدون أساس منطقي لمعنى « الاستدلال » ، ولمعنى « الاحتمال » هنا ! ذلك أن « الاستدلال » لا يمكن أن يكون إلا على أساس الحكم بالتساوى بين الهويات ، بينما « الاحتمال » بالمعنى المنطقي الصحيح يتعلق بتعدد البدائل نتيجة عدم تحديد أسبابها ، وليس نتيجة أى « تكرار » قد يكون مصنوعا . ومن ثم فهو لا يتعلق بالتحديدات أو القوانين الموضوعية المحددة منطقيا للوجود . ومع ذلك ، يحاولون تبرير هذه المفارقة المتناقضة التى يطرحها تصورهم التشكيكي للاستقراء كاستدلال

من نوع احتمالى فيقولون بصراحة إن الاستقراء العلمى الذى لا يمكن أن يصل إلى درجة التعداد التام ليحصر كل المعدودات التى يحمل عليها أحكامه ، هو رغم ذلك كاستدلال لأحكام كلية يحمل أحكامه على كل الجزئيات التى تندرج تحت أحكامه الكلية ، وأنه كاستدلال يفيد جديدا إنما يستخرج نتائج من مقدمات لا تتضمن كل النتائج ! وهنا نلاحظ تصورهم اللامنطقي عن أن « الجديد » يتمثل في الخروج على مبادئ الهوية ، وتقديم نتائج غير متضمنة في المقدمات ! لكن المشكلة الحقيقية في الاستقراء ، ليست مشكلة إضافة « جديد » لا منطقي نتيجة استحالة « تعداد » أو « حصر » الجزئيات في الماضى والحاضر والمستقبل ، وإنما هى مشكلة « استكشاف » الطبائع الثابتة أى « الهويات الثابتة » للواقع الحقيقى . وهذا هو معنى ضرورتها الكلية . وبدون الاعتراف بذلك ، فلا معنى أيضا للاحتمال المزعوم عن قوانين الواقع ، لأن « التكرار » في حد ذاته لا يمكن أن يشكل تبريرا « منطقيا » (وليس نفسيا) للضرورة ولا للاحتمال . وعلى كل حال ، فالمهم أنهم بعد أن ألغوا إمكانيات « التوليد » المنطقي (بالتعبير السقراطى) فيما يسمى عندهم « الاستنباط » بحيث جعلوه منهجا تكراريا عقيما لا يلد جديدا ، استداروا إلى المقابل الآخر الذى يسمونه « الاستقراء » فجعلوه منهجا يخرج على مبادئ الهوية ويقوم على المفارقة المذكورة أوالتناقض المذكور !

ومن الناحية التاريخية ، فهذه التشكيكات هى مجرد سفسطات قديمة ، اخترعها السفسطائيون القدماء ثم التقطها اللاهوتيون في العصور الوسطى (انظر مثلا الغزالي في « تهافت الفلاسفة » ، بل وانظر حتى ابن خلدون في الفصول الخاصة بالعلوم الفلسفية في « المقدمة » !) . وكان هدفهم من ذلك ، هو التشكيك في أفكار الفلسفة والعلوم الطبيعية التى كانت تندرج فيما يسمى « العلوم العقلية » ، والقول بأن المعرفة اليقينية الوحيدة هى المستمدة مما يسمى « الوحي » ، وأن العلوم الصحيحة الوحيدة هى ما يسمى « العلوم الدينية » . بل إن موقف التحليلين والوضعيين المحدثين أشد سفسطة من موقف اللاهوتيين في العصور الوسطى ، لأن هؤلاء كانوا على الأقل يحترمون العلوم الرياضية القائمة على مبادئ الهوية ، ولا يزعمون أنها تكرار لا يفيد جديدا !

أما في العصر الحديث ، فإن هذا التصور عن ثنائية « الاستنباط » و « الاستقراء » كمنهجين متقابلين بالطريقة المذكورة ، هو تصور لم تبدأ مقدماته إلا منذ سفسطات وثنائيات الفيلسوف هيوم ثم الفيلسوف الألماني كانط في

القرن الثامن عشر . ورغم أن العقلانيين حتى القرن التاسع عشر كانوا يعتبرون مبدأ العلية أو السببية التامة تطبيقاً لمبدأ الهوية لأنه يقرر التساوى بين هوية العلة وهوية المعلول ، فقد التفت التحليليون والوضعيون المحدثون في موضوع الهويات ، ثنائية « التحليل » في مقابل « التركيب » ، من تخطيطات كانط الذى أخذها عن بعض سفسطات هيوم .

وكان كانط يزعم أن « الأحكام التحليلية » هى الأحكام التى لا تفيد جديداً ، لأنها تعتمد على تحصيل الحاصل أو تكرار الهوية ، أى تستخرج الموضوع من المحمول . من ذلك مثلاً قولنا : « الكل أكبر من الجزء » (حيث الكل يعنى مجموع الأجزاء) ، و « الأجسام ممتدة » (حيث الجسم يعنى الامتداد) . أما « الأحكام التركيبية » عنده ، فهى التى تضيف جديداً أو تقدم تركيباً جديداً بين المحمول والموضوع . ومع ذلك ، فإنه لم يقصر هذه الأحكام التركيبية على النوع التجري الذى يزعمون أنه « يضيف » إلى المحمول موضوعاً من التجربة الحسية ، بل جعل من هذا النوع التركيبى أيضاً القضايا الرياضية البسيطة ، مثل : $12 = 5 + 7$! وهذا لأنه يزعم أن « فكرة » العدد 5 و « فكرة » العدد 7 ، لا تتضمنان « فكرة » العدد 12 ! وهو فى ذلك لم يتجاهل فقط فكرة علاقة « زائد » (+) التى تجمع بينهما ، بل تجاهل أيضاً أن الهوية التى تجمع خمس وحدات وسبع وحدات ، هى نفس الهوية التى تتكون من اثنتى عشرة وحدة ! أى أن الهوية (5 + 7) تساوى الهوية (12) . ومعنى ذلك أنه لم يدرك أن مبدأ الهوية لا يعنى فقط تساوى الهوية مع نفسها (1 = 1) ، لكنه يعنى أيضاً التساوى التام بين هويات متعددة (1 = 1 = 1) .

لكن الذى يهمنى هنا ، هو أن كانط — رغم تخطيطاته — كان يدرك أن عبارة « عدم إفادة جديد » ، يجب أن تقتصر على التكرار المباشر ، ويجب ألا تقال على أنواع « الاستنباط » الصورى غير التجري الذى يفيد رغم ذلك « أفكاراً جديدة » . وقد حاول أن يبرر ذلك بارجاعه إلى خرافة ما يسمى القوالب الأولية أو القبلية apriori القائمة مسبقاً فى الذهن ، لأن هذه « الأفكار الجديدة » لا ترجع فى تصوره إلى مبادئ الهوية ! وعلى خلاف ذلك ، اعترف التحليليون والوضعيون المحدثون بأن كل الرياضيات وغيرها من الاستدلالات الصورية إنما ترجع إلى مبادئ الهوية ، ومن ثم اعتبروها كلها أحكاماً « تحليلية » تكرارية لا تفيد جديداً ، وأسموها « استنباطاً » ! واعتبروا الأحكام « التركيبية » التى يقول كانط إنها تفيد جديداً هى فقط الأحكام التجريبية التى أسموها « استقراء » . وزعموا أيضاً مثل كانط أنه لا يعتمد على مبادئ الهوية ، ومن ثم يفيد جديداً احتمالياً مشكوكاً فيه !

أما فى الفلسفة اليونانية القديمة ، فقد كان سقراط يستخدم « التوليد » الاستدلالي الجدلى كنوع من الاستنباط والاستقراء معاً . وكذلك أيضاً كان « القياس » الأرسطى « استنباطاً » يتعامل فى أحكام « استقرائية » . ذلك أن « الاستقراء » كان يعتبر عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من القدماء ، نوعاً من الاستدلال الصاعد من الجزئى إلى الكلى أو التجميعى أو التصنيفى للأحكام الكلية ، التى تشكل مقدمات الاستدلال الهابط أو الاستنباط الهابط من الكلى إلى الجزئى . وحتى فرنسيس بيكون رائد الاستقراء الحديث ، كان قريباً جداً من هذه النظرة إلى الموضوع . فقد كان هجومه الشديد على المنطق الأرسطى والمدرسى / الاسكولائى ، هجوماً ضد التركيز على اتجاه الاستدلال الهابط من الكليات إلى الجزئيات ، بينما كان المنهج الذى يدعو إليه هو « التعميم المنهجى » ، أى استقراء أو استنباط الكليات من الجزئيات الإدراكية . وهذا التصور الذى يميز بين اتجاهين لمنهج واحد وليس بين منهجين مختلفين ، نجده أيضاً عند ديكارت ثم كوندورسيه وزملائه .

سفسطات الاحتمية

بهذه اللوحة التاريخية عن مسار وتطور الأخطاء فى هذا الموضوع ، يمكن أن نكتشف أن محور التغليب والتخليط الذى نتجت عنه تلك الأخطاء المتزايدة ، هو دعوى الاحتمية أو عموماً التشكيك اللامنطقى فى الضرورة الطبيعية .

والوضعيون المحدثون يتخذون صراحة هذا الموقف كنقطة بدء لتصوراتهم المنهجية الخاطئة ، ويقولون صراحة إن منهجهم الاستقرائي يواجه مشكلة غير قابلة للحل ، يسمونها « افتقاد الضمان المنطقي للضرورة » . ومن ثم يصلون الى درجة القول بـ « احتمال » أو « عدم استحالة » انقلاب مختلف قوانين الوجود الى عكسها ! من ذلك مثلا قولهم بأن من الممكن أو من المحتمل أن يتمدد الحديد بالبرودة وأن ينكمش بالحرارة ! وفي ذلك يتضح لنا أن كلمة « احتمال » تستخدم عندهم عمليا بالمعنى السفسطائي القديم الذي يسمى في الفلسفة باسم « الامكان المطلق » Contingence absolue ! وهو ما يعنى بالتعبير الدقيق ، « الامكان اللامنطقي » أو « العبث اللامنطقي » ! ذلك أن نفى الحتمية الشاملة عن الواقع الخارجى — أى نفى الضرورة الثابتة والقابلة للتحديد عن مدركات وقوانين الواقع — إنما يعنى القول بأن الواقع ليس له منطق محدد ولو كان احتماليا ، ومن ثم يصبح قولهم باستقراء الواقع الخارجى أو الرجوع إليه مرادفا للقول باهدار المنطق وإهدار الضرورة بل وإهدار الاحتمال .

لكن نفى الحتمية الشاملة والقول باللاضرورة أو اللامنطقية في الواقع الخارجى ، إنما يعنى أولا وقبل كل شيء نفى كلمات دعواهم هذه وتبريراتها ، لأن تحدد واستمرار أى رمز أو حرف أو كلمة في الذهن أو بالصوت أو على الورق ، إنما يعنى بتحصيل الحاصل تقرير الحتمية والضرورة الثابتة والمنطق المحدد للواقع . وكما قلت عند تناول المبدأ الثانى الخاص بالحتمية ، إذا كان ديكرت قد رد على التشكيك في الوجود بالمبدأ المعروف : « أنا أشك أو أفكر ، إذن فأنا موجود » ، فالمبدأ في هذا الموضوع هو : « أنا أشك أو أفكر في ضرورة الواقع ، إذن فتلك الضرورة موجودة » .

فالقول بالحتمية والضرورة الثابتة والمنطق المحدد للواقع ، يعنى ببساطة أن الواقع لا يخالف نفسه ، وأنه إذا صح الذهن والحواس ووسائل الاحساس وإذا توفر لها التعدد الوقائى الكافى للتعبير الصحيح عن الواقع وفق القواعد والضمانات المنهجية العلمية المطلوبة ، فإن الادراك البشرى هو أيضا لا يخالف نفسه ، لأنه يوافق ولا يخالف الواقع الخارجى . لكن المخالفة أو الخطأ أو الانخداع أو ما إلى ذلك ، يمكن أن تحدث في عمليات « التصنيف » ، أى في تحديد الهويات الادراكية أو الهويات الفكرية أو هويات التساوى المنطقى الاستدلالي . وبعبارة اخرى ، نقول إن مشكلة المخالفة في الأحكام الواقعية هي مشكلة خطأ بشرى ، أى مشكلة مدى موافقة أو مطابقة التصنيفات البشرية للتحديدات الموضوعية الخارجية ، وليست طبعا مشكلة مخالفة أو خطأ في الواقع الخارجى نفسه . ومن ثم فلا معنى للاحتمال في تحديدات وقوانين الواقع .

والتصنيف يعنى توزيع المصنفات الادراكية أو الفكرية على هويات محددة (سواء كانت محددة مسبقا قبل التصنيف أو محددة لاحقا خلال عملية التصنيف) ، بينما الاستدلال هو أيضا نوع من التصنيف المتسلسل الذى يستنتج المزيد من الهويات أو التساويات المنطقية . فعمليات التحديد الادراكى هي عمليات تصنيف للتساوى المنطقى بين الهويات الادراكية والهويات الفكرية التى تشير إليها ، وعمليات الاستدلال هي عمليات تصنيف للتساوى المنطقى بين هويات الأحكام والعقل البشرى هو جهاز تصنيف للمدركات الخارجية والداخلية . ووسيلة ذلك كله ، هي اللغة . فالتحديد الادراكى أو الفكرى كتحديد تصنيفى ، يصنف المسميات الادراكية والفكرية لغويا كهويات . وهذا التحديد اللغوى المنطقى للهويات يشمل هويات الادراك والتعبير والتفكير ، ومن ثم يحدد الحسابات الصورية والمضمونية للعقل البشرى وللعلم .

وبمنطق التصنيف الادراكى والفكرى واللغوى المذكور للهويات ، يمكن الرد على الوضعيين المحدثين وغيرهم من أصحاب نظريات « الاحتمال » اللامنطقي ، بأنه إذا أمكن « اكتشاف » قطعة « حديد » تمددت بالبرودة بالشروط التى كان يجب أن تنكمش فيها ، أو أنها انكمشت بالحرارة بالشروط التى كان يجب أن تتمدد فيها ، يكون معنى

ذلك بالضرورة المنطقية : إما أنها لم تكن أو لم تعد حديداً ، وإما أن عمليات التبريد أو التسخين لم تكن كذلك .
أى أنه في كل الأحوال يكون ثمة خطأ في تصنيف الهويات الإدراكية أو الفكرية المستخدمة في الحكم المذكور الذى يعبر عنها لغويا ، لأن الواقع لا يخالف نفسه ، والحتمية الواقعية صحيحة بتحصيل الحاصل .

وهذا ينبها إلى أن كل تحديد — كتحديد تصنيفى وانتفاى — يكون بالضرورة تحديدا شرطيا ، سواء كانت شرطيته صريحة أو ضمنية . فشرطية التحديد هى التى ترسم حوله الدائرة التصنيفية الانتفاية التى تصوغه فى هوية قابلة للتعامل بها تعامل دقيقا فى موازين التساوى أى الاستدلال المنطقى . ومعنى ذلك أيضا ، أن كل هوية هى « شريحة » منظورية من التحديدات الشرطية ، لأنه لا يمكن رسم الدائرة التصنيفية الانتفاية التى تصوغ الهوية المنطقية إلا بطريقة منظورية شرطية . فإذا تأملنا مثلا التحديد اللغوى لظاهرة « غليان الماء فى درجة مائة » كهوية منطقية فكرية (مستدلة أصلا من عديد من الهويات الإدراكية المباشرة بطريقة منهجية صحيحة أى تعبر عن الواقع الطبيعى) ، نجد أنها تشكل شريحة منظورية لجانب معين من سائل معين مصنفة تصنيفا جامعاً مانعاً بالكثير من التحديدات الشرطية ، بما يجعل الاستدلال الفكرى منها نوعاً من تحصيل الحاصل . وهذا يشبه — من حيث « علاقة » التساوى المنطقى ، رغم الاختلاف من حيث « نوعية » التحديد المنطقى والحكم المنطقى — استدلال باقى الطرح فى مسألة حسابية تقول : « إذا كان معك خمسة قروش صرفت منها ثلاثة قروش ، فكم يقى معك ؟ » .

إن الضرورة المنطقية فى الحكم ، هى ضرورة التساوى بين هوية الموضوع وهوية المحمول ، أو بين هوية المقدمات وهوية النتيجة . وهذا يعنى أن « الضرورة المنطقية » فى الحكم الفكرى — مهما كانت نوعية أطرافه — ليست إلا « ضرورة تحصيل الحاصل » فى تحديدات الهويات ، لأن التساوى هو العلاقة المنطقية الوحيدة التى لا يتعدد فيها الامكان المنطقى . ولما كان التساوى الفكرى هو علاقة صورية أى تعبيرية ، فبقدر ما نصل إلى شرطيات أكثر لزيادة دقة الدائرة التصنيفية الانتفاية exclusive (الجامعة المانعة) لأى هوية منطقية ، بقدر ما يتيح لنا ذلك المزيد من الدقة فى استدلالات الضرورة المنطقية منها . فإذا كانت ضرورة الأحكام الصورية البحتة هى أدق أنواع الضرورة ، فذلك لأن زيادة شرطياتها التجريدية تصل إلى درجة تجعلها أشبه بصفائح الخزنة الحديدية المثينة والمغلقة إغلاقاً دقيقاً محكما ، ولكن أيضا التى لا يوجد فيها على الإطلاق أى محتويات . ومن ثم تكون استحالة التلاعب فى محتوياتها مضمونة مائة فى المائة ! أما « ضرورة » تحصيل الحاصل فى الأحكام المنطقية الفكرية بخصوص تحديدات وقوانين الواقع ، فتعتمد على مدى دقة تحديدات وشرطيات الصياغة التصنيفية لهويات الواقع اللانهائى الذى لا يمكن إغلاق تصنيفاته إغلاقاً كاملاً الدقة .

معنى جديد للاستقراء

من ذلك كله ، يمكن أن نكرر أن ثنائية « الاستبطاء » و « الاستقراء » كمنهجين متقابلين بالتصور التحليلى والوضعى المحدث ، هى ثنائية خاطئة وتسبب الكثير من الاختلاط والخطأ . وإذا أخذنا بالتحديدات المقترحة للمصطلحات المنطقية الهامة ، يمكن أن نقول إن معظم ما يسمونه « الاستقراء » هو مثل ما يسمونه « الاستبطاء » عبارة عن استدلال لعلاقات صورية أى تعبيرية ، لأن الاستقراء لا يمكن منطقياً أن يتقدم من المدركات المباشرة إلا بالاستدلال الفكرى أى الاستبطائى ، بغض النظر عن نوع مقدماته أو حلقاته . ذلك أن « صورية » علاقة التساوى الفكرى لا تعنى كما قلت « صورية » مكونات التساوى ، وإلا لكان معنى ذلك أن التساوى فى الموازين مثلاً يعنى تماثل أنواع الموزونات ! ولهذا ، فرغم أن الاستقراء يبدأ من الجزئيات الإدراكية المباشرة ويعتمد أساساً عليها من خلال أحكام التساوى بين نوعى « المنهات الذهنية » المحددة منطقياً كهويات ، إلا أنه يتقدم منها بعد ذلك بالاستدلال من خلال أحكام التساوى الصورى بين الهويات الفكرية .

أما الثنائية الصحيحة أو التقابل الصحيح هنا ، فليس بين الاستنباط والاستقراء ، وليس بين المنهج الصوري أو التحليلي والمنهج التجريبي empirical أو التجريبي experimental أو التركيبي ، ولكنه بين نوعين من الأحكام المنطقية هما : الأحكام الفكرية (سواء كانت صورية أو واقعية) ، في مقابل الأحكام الإدراكية . أو بين نوعين من الاستدلال هما : الاستدلال النظري أى بدون الرجوع الإدراكي المباشر إلى الواقع (لأن الاستدلال يمكن أن يستخدم أحكاما مضمونية أى واقعية حددتها عمليات إدراكية سابقة) ، في مقابل الاستدلال التجريبي أو العملي أى الذى يبدأ من أو يعتمد أساسا على الرجوع الإدراكي المباشر إلى الواقع . ولا مانع من تسمية هذا النوع الثانى من الاستدلال باسم « الاستقراء » ، وذلك من حيث لا يقابل « الاستنباط » . لكن الأدق أن نقصر اسم « الاستقراء » على النشاط العملي المعمل (أو عموما الرصدى) ، أى النشاط العلمى المتخصص فى تحديد وتصنيف المدركات المباشرة .

وبعبارة أخرى ، الأدق أن نقصر اسم « الاستقراء » على العمليات العلمية المنهجية المتخصصة فى استقصاء وتجريب ورصد وتجميع المدركات المباشرة للواقع الخارجى ، بناء على توجيهات وتصنيفات الاستدلال العلمى الفنى ، الذى يعود فيتناول نتائج تلك العمليات بالمزيد من التصنيف والاستدلال ، فى تفاعل حلزوى متكامل . وبذلك يكون المعنى الأدق للاستقراء ، هو أنه النشاط العلمى المنهجى المتخصص فى الإدراك التجريبي الرصدى للوقائع الفعلية . أى أن الاستقراء يشكل فى حلقات البحث العلمى وإقامة البناءات العلمية ، حلقة تحصيل مواد البناء التى يطلبها أو يقبلها العلم ، والتى يتناولها البحث العلمى بعد ذلك بالمزيد من التصنيف والاستدلال بواسطة منطق الهويات ، ليقم منها التكوينات البنائية المناسبة . وهذا التحديد لمعنى « الاستقراء » بدون الثنائية المذكورة ، لا يفيد فقط فى التخلص من المفارقات التى تثيرها تلك الثنائية ، بل يفيد أيضا وأساسا فى نقطتين هامتين ، هما :

أولا — أن الاستقراء بهذا المعنى ، يكون غير مختص بـ « استدلال » تقارير « الضرورة » الاحصائية أو ما يسمى « ضمانات » الكلية . وذلك لأن تقرير الضرورة المنطقية للأحكام العلمية ، يكون مهمة استدلالية استنباطية تدخل فى عمليات التناول العلمى للتحصيلات الفكرية المضمونية للاستقراء ، أى مهمة لا تخص الاستقراء ولكن تدخل فى عمليات تصنيف الهويات أو التساويات الفكرية الواقعية تصنيفا يتضمن كما قلت الشرطيات المنطقية للضرورة الكلية . أما تقرير الضرورة الخارجية للتحصيلات الإدراكية ، فيكون تقريراً فلسفياً تفرضه الضمانات المنهجية للإدراك الاستقرائى ، من حيث تضمن أن تلك المدركات الخارجية تشكل وقائع موضوعية أى وقائع حقيقية لا وقائع مصطنعة أو محكومة بمؤثرات سرية أو مرتبطة بمسببات خاصة ، الخ . وبذلك تضمن أن تلك المدركات هى حقا مدركات الواقع الخارجى فى « الشرائح » أو الدوائر أو الهويات التصنيفية الانتفائية المحددة علميا ، مما يعنى أن ينطبق عليها مبدأ الحتمية الشاملة أو الضرورة الشاملة ، أى عدم مخالفة الواقع لنفسه ، كمبدأ فلسفى متضمن فى أى تساؤل أو تفكير بهذا الخصوص .

وثانيا — أن الاستقراء بهذا المعنى ، يكون مجرد وسيلة « تحصيل » للمدركات المباشرة من الواقع الخارجى ، أو وسيلة « تحقيق منطقى » logical verification من النوع الإدراكي ، أو عموما وسيلة « رجوع » إلى — أو « مطابقة » مع — الوقائع المباشرة . أى مجرد « وسيلة » إدراكية منهجية يجب أن تخضع لمبادئ الهوية وأن تتبع منطق الهويات . وبذلك ، لا يتقلب الاستقراء إلى « معيار » مزعوم لتحديد الصواب أو الحقيقة الموضوعية ، بحجة « التسجيل بدون تعليل » ، أو « تقرير ما هو كائن » ! ذلك أنه عند الوضعيين المحدثين — وأيضا عند الفيزيائيين — تتحول وسيلة « الرجوع » إلى الوقائع أو « المطابقة » مع الواقع الخارجى ، إلى معيار مكتفى ذاتيا ، يزعم أنه يقرر « الحقائق » بواسطة الملاحظة الإدراكية — بدون ضابط ولا رابط منطقى يعصمه من مختلف أنواع الخداع والانخداع والمغالطة والخطأ نتيجة التحكم السرى . وهذا ما يحدث بشكل خاص فى مجالات الخزعبلات العلمية التى يقررها بعض العلماء المضللين أو المضللين (بكسر اللام ثم بفتحها) ، على أساس ادعاءات « استقرائية » (بل وإحصائية أحيانا !) تعتمد

على « المطابقة » الإدراكية المذكورة ، التي تتحول إلى مصيدة تغطيها المغالطات القديمة أو المظموسة والأسباب المجهولة أو المموهة لصناعة الوقائع المزيفة ، وما إلى ذلك من أنواع الخيوط السرية لتحريك الوقائع بطريقة التحريك غير المرئى لعرائس الأراجوز ، أى مختلف أنواع التأثير السرى والتحكم السرى (بما فى ذلك التحكم السرى الاشعاعى القديم أو الحديث) .

من ذلك مثلاً ، خزعبلات ما يسمى « الباراسيكولوجيا » ، الذى هو علم مزيف خادع يقوم على رصد وتسجيل وقائع مزيفة مخادعة (تصنعها وتغطيها الأجهزة الاشعاعية السرية منذ أقدم العصور ، بحيث يستحيل على أى عالم أو هيئة علمية كشف زيفها وخداعها إلا بالاعتماد على أجهزة سلطة أخرى قادرة) . ومن أحدث الأنواع الأخرى للخزعبلات « العلمية » المرصودة ، حكاية « الأطباق الطائرة » و « زيارات سكان الكواكب الأخرى » (الذين أرسل إليهم سكرتير « الأمم المتحدة » كورت فالدهايم رسالة خاصة !) .

لكن أخطر الأخطاء الجذرية التى ترتبت على التصور المذكور عن « الرجوع » الى الوقائع المصنوعة كمعيار

للحقيقة ، هى تلك التى أفسدت اتجاه أو عرقلت انطلاق علوم التاريخ والمجتمع حتى اليوم ، وأوقعتها فى تخليطات وتغليطات خطيرة ، وفى تبريرات لا منطقية للجرائم المتكررة فى التاريخ منذ أقدم عصور التحكم الكهنوتى السرى الشامل ، وذلك باسم الطابع التسجيلى أو التقريرى لقوانين التاريخ والمجتمع . (وقد تناولت هذا الموضوع فيما كتبه عام ١٩٧٦ عن « منهجية البحث فى التاريخ وميكانيزمات الحركة التاريخية ») . وإن تكرار « المصادفات » الغريبة فى « شفرة » التاريخ بطريقة لا يمكن أن تكون تلقائية ، هو من أوضح الأمثلة على هذه الأخطاء الخطيرة .

الاحتمالات اللامنتطقية

فى موضوع « الاحتمال » ، لم تقتصر الاسترجاعات الحديثة للسفسطات اللاهوتية على وصف التحديدات والقوانين الواقعية بالاحتمالية ، رغم أنه لا توجد حقاً فى تحديدات وقوانين العلم بدائل أو توقعات غير محددة (إلا فى إطار الأخطاء الثانوية للعلماء) . لكنهم استخدموا فكرة « الاحتمال » أيضاً فى التقديرات الاحصائية استخداماً لا منطقياً أو لا معقولاً . وهذا الاستخدام ، نجده عند علماء الفيزياء فيما يسمى « الاحتمالات النادرة جداً » ، أى التى لا تقبل التعليل الافتراضى ، ومن ثم تهدر منطق الهويات . وإخفاء هذه الحقيقة ، استخدموا إحدى « التقليلات » المعاصرة فى المنطق باسم « المنطق المتعدد القيم » *logique plurivalente / many-valued* ، كمقابل لما أسموه « المنطق ذا القيمتين » *logique bivalente* ، باعتباره المنطق الذى يقتصر على الحكم بالصواب أو بالخطأ !! (ويلاحظ أنه لا توجد هنا « قيمتان » كما يزعمون فى تلك التسمية ، ولكن قيمة واحدة فقط هى الصواب !) . وهذا يعنى نفس مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع (ومبدأ التركيبة الرابع المضاف إليها) ، بحجة تعدد « التقييمات » الاحتمالية للأحكام المنطقية ! .

ولو أخذنا بهذا التصور اللامنتطقى عن المنطق ، لقننا مثلاً إن الحساب الاحتمالى « ٢٠٪ + ٢٥٪ + ٥٥٪ = ١٠٠٪ » لا يشكل حكماً منطقياً واحداً يقرر « التساوى » بين طرفى المعادلة ، ولكنه يشكل أحكاماً منطقية « متعددة » لا توجد « علاقة » تساوى أو عدم تساوى توحد بين مكوناتها ! وهذا يشبه أيضاً الادعاء مثلاً بأنه إذا انتقلنا فى تحديد التوقيت اليومى ، من تقسيم اليوم إلى نصف أول ونصف ثانى إلى استخدام الـ ٢٤ ساعة التى يتكون منها اليوم ، فإننا نتخلى بذلك عن مبادئ الهوية وعدم التناقض و « إما ... أو » ونأخذ بدلاً منها بمبادئ التعدد الأربع والعشرينى ! مع أن التغير المذكور لا يعنى من الناحية المنطقية إلا استخدام مبادئ الهوية وعدم التناقض

والثالث المرفوع على مستوى كل ساعة من الساعات الأربع والعشرين (أى كل ساعة في مقابل ما قبلها أو ما بعدها ، أو عموماً في مقابل أى ساعة أخرى) ، بدلاً من استخدام تلك المبادئ على مستوى النصف الأول أو النصف الثاني من اليوم ، كما يعنى أيضاً استخدام مبدأ أجزاء أو جزئيات الهوية على ساعات اليوم كله .

وفي بعض كتب الفيزياء ، يمكن أن نجد أمثلة تستحق التأمل المنطقي في موضوع حساب الاحتمالات . ومن ذلك مثلاً ، أنهم يقولون إنك إذا وضعت أرقاماً من صفر الى ٩ داخل كيس وبدأت تسحب في كل مرة رقماً بطريقة سحب اليانصيب ، فإن سحب نفس الرقم سبع مرات متوالية لا يكون مستحيلاً ولكنه يكون « ضئيل الاحتمال » . حيث يصل احتمال حدوثه بناء على الحسابات الاحتمالية إلى جزء من المليون ! بل يقولون أيضاً إن احتمال أن تؤدي الحركة العشوائية لجزئيات الهواء في غرفة ما إلى انتقال جزئيات الهواء إلى النصف الأعلى من الغرفة ، هو احتمال ليس مستحيلاً ، ولكنه « شبه مستحيل » ، حيث يصل احتمال الضئيل جداً إلى نسبة واحد من عدد هائل يحتوى على عشرين صفراً ! والحقيقة أن مثل هذا التصور ، لا يكاد يختلف عن تصور الوضعيين المحدثين الذين يقولون بـ « احتمال » انقلاب قوانين الطبيعة إلى عكسها ، إلا من حيث استخدام الحسابات الرياضية الاحصائية في التعبير عن ذلك « الاحتمال » المزعوم !

لكن إذا تناولنا المثالين المذكورين عن الاحتمالات على أساس منطق الهويات ، يمكن أن يتضح لنا محور الخطأ والاختلاط في هذا النوع من التفكير . ففي المثال الأول ، نجد أنه في حالة تماثل الهويات العلية لتي تشكل « ظروف » أو « شروط » العملية المذكورة (باعتبار أن هذا التماثل يعتبر دائماً الشرط المنهجي الأساسي والأول في أى حسابات إحصائية للاحتتمالات) ، فإن أى احتمالات للاختلافات أو التشتتات أو الانحرافات الناتجة عن مؤثرات عليّة صغرى ، أى أصغر من أن تدخل في تحديدات الاطار الشرطى المذكور ، تكون محكومة بذلك الاطار الشرطى . ومن ثم يتحتم أن تبقى تأثيراتها تأثيرات تشتيية صغرى ، بحيث يكون من « المستحيل » أن يحدث « الاحتمال » المذكور بأى نسبة من النسب ، لأن حدوثه إنما يعنى بالضرورة المنطقية لتحصيل الحاصل أنه وجدت علل سرية أو مجهولة تدخلت في العملية فألغت الاطار العلى الشرطى المذكور . فالمسألة هنا تتعلق إذن بـ « شروط » إجراء تلك العملية ، ولا تتعلق بوجود « نزوات » عشوائية مزعومة للواقع تتخطى الهويات المحددة (بفتح الدال) للعلل والمعلولات . والأمر كذلك أيضاً في المثال الثانى بخصوص التغير الهائل في مواقع الهواء في مكان معين ، حيث يكون من « المستحيل » أن يحدث الاحتمال المذكور في حالة استمرار الاطار العلى الشرطى المحدد لحساب الاحتمالات ، بينما حدوثه يعنى بالضرورة المنطقية انتهاء ذلك الاطار العلى الشرطى وخضوع العملية لعلل جديدة سرية أو مجهولة .

والخلاصة أن الاحتمالات التى تتخطى التشتتات أو الانحرافات الصغرى ، هى احتمالات لا يمكن أن يطرحها حساب الاحتمالات إلا نتيجة الجهل أو نتيجة العجز إزاء الأساس العلى أو الشرطى للاحتتمالات في موضوع الدراسة ، أو ما يسمى ظروف إجراء الحساب الاحتمالى . وهذا ما يحدث في مجالات الظواهر والأحداث غير المحددة لسبب أو لآخر ، أو غير القابلة أصلاً للتحديد والتعليل بدرجة كافية تتيح حصر وإغلاق الدوائر الشرطية لهويات عللها ومعلولاتها ، من أجل الوصول إلى تحديد دقيق للتأثير الشرطى للأساس العلى لعملياتها التى يدرسها حساب الاحتمالات . وأوضح هذه المجالات ، مجال الظواهر والأحداث الفيزيائية الميكرو ، التى تتفاقم مشاكل التحديد والتعليل فيها كما تتسع وتزايد فيها غرابة النسب الاحتمالية لحساب الاحتمالات لسبب آخر إضافى (مجرد سبب يضاف إلى ما سبق قوله) ، هو أن التأثيرات غير المحكومة التى تعتبر في المستويات العادية صفراً ، أو التى تؤدي في تلك المستويات إلى تشتتات أو انحرافات صغرى ، يؤدي ما هو أصغر منها تأثيراً بملايين الملايين من المرات في ذلك المستوى الميكرو إلى اختلافات وتغيرات تعتبر جذرية أو انقلابية بالنسبة لبعض الظواهر والأحداث التحت ذرية .

ومن ذلك يتضح لنا أن بعض النتائج الغريبة التي يصل إليها « حساب الاحتمالات » في الحالات الموضوعية المذكورة إنما تعبر عن نقص في الهويات العلية المحددة (بفتح الدال) وفي التحديدات العلية الأخرى ، اللازمة لتحديد الأساس العلى الشرطى الذى يجب أن يركز عليه الحساب الاحتمالى . لكن في كل الأحوال ، فإن اعتبار الاحتمالات « قيما منطقية » إنما يعنى إهدار المنطق بإهدار النظر الى تحددات الواقع الموضوعى من زاوية « القيمة » المنطقية الوحيدة التى لا يمكن للمنطق التعامل بغيرها ، وهى التساوى الصورى — الذى هو علاقة تتحقق في تغيرات الواقع الموضوعى من خلال مبدأ العلية . ولهذا ، فإن استخدام ما يسمى « منطق الاحتمالات » كبديل للمنطق الأساسى الذى لا بديل له وهو منطق الهويات ، لا يكون إلا بالمغالطة ، أو التخليط اللامنطقى ، أو على الأقل بتجاهل والتعامى عن مبادئ الهوية (رغم الارتكاز عليها ضمنا وعمليا) .

إن المعنى الصحيح منطقيا لما يسمى « منطق الاحتمالات » ، هو أنه منطق حسابات الامكان ، أى حسابات قيم الممكنات ومجموعاتها (وليس قيم المنطق !) ، أى حسابات البدائل المنطقية التى لم تحسم بعد بالتحقيق العلى المباشر . وهذا يعنى أنه يستخدم حسابات الصواب أو الخطأ الصورى (ومن ثم التحقيق المنطقى الصورى) ، ولكن بخصوص الصواب أو الخطأ الإدراكى المتوقع في الواقع الخارجى (والذى له بدوره تحقيق منطقى آخر هو التحقيق الإدراكى) . فإذا قلنا إن الاحتمالات بخصوص حادث معين متوقع ، هى مثلا ثلاثة : ١ ، ب ، ج ، وإن $١ = ٢٠\%$ و $ب = ٢٥\%$ و $ج = ٥٥\%$ (بمجموع ضرورى ١٠٠% وفق قواعد الحساب الاحصائى للاحتتمالات) ، فإن التحقيق المنطقى لهذه الحسابات يكون تحقيقا فكريا يتعلق بصواب أو خطأ النسبة المحددة لكل احتمال ، وكذلك صواب أو خطأ عدد ومجموع الاحتمالات ، وذلك بناء على المقدمات الوقائعية المتاحة التى تستخدم كمحسوبات فكرية تصنف وتعالج بالاستدلال النظرى . لكن في مقابل ذلك ، فإن صواب أو خطأ هذه الحسابات ، يختلف نوعيا عن الصواب أو الخطأ الذى يختص به التحقيق المنطقى الإدراكى للحادث المتوقع في الواقع الخارجى ، أى من حيث وقوعه أو عدم وقوعه فعلا ، أو من حيث تحدداته الفعلية في حالة وقوعه ، الخ . ولا توجد علاقة منطقية بين هذين النوعين من التحقيق المنطقى ، رغم أنهما يتعلقان بنفس الحادث المتوقع . ذلك أن التحقيق أو الحساب الاحتمالى المذكور يكون حسابا فكريا يتعامل بهويات فكرية فقط ، بينما التحقيق الإدراكى يتعامل بهويات إدراكية .

تقاليد إهدار المنطق فى العلم

رغم التطويل الاضطرابى الذى استلزمته أهمية الموضوع في هذا المبدأ التاسع عن المنطق والمنهج العلمى ، أعتقد أنه يجب أن أضيف هنا بعض الفقرات عن تقاليد عدم الدقة المنطقية ، والتى تصل أحيانا ، الى درجة التناقض والمفارقة فى العلوم .

فالعجيب أن العلماء يهتمون إلى أقصى درجة بممارسة الدقة في تحديد الأوزان والمقاييس والأرقام ، الخ ، لكنهم لا يمارسون نفس الدرجة من الدقة في تحديد الألفاظ والتمييزات التى يعبرون بها عن تحديداتهم الدقيقة المذكورة ! ذلك أن الدقة من النوع الأول تكون أكثر قابلية للحسم وأقل إثارة للاختلاف والتأمل ، لأنها أسهل وأكثر سطحية . أما الدقة من النوع الثانى — التى تختلف طبعا عن الدقة السهلة في التعبير الرمضى الرياضى المصنوع والمفرغ من المضمون — فهى تمثل مشكلة دقة لغوية فكرية تمتد عمقا واتساعا الى مختلف المضمونات المنطقية المباشرة وغير المباشرة للتعبير اللغوى الطبيعى ، أى تمتد إلى مختلف تحديدات وتحددات الواقع الموضوعى التى تتصل بموضوع التعبير . لكن الأخطر من ذلك ، أن هذا التقليد « العلمى » ، انتقل من علماء الفيزياء الى رجال المنطق المعاصر أيضا !

والمسألة ليست فقط مسألة عدم دقة أو سوء اختيار لأسماء بعض المسميات ، مثل استخدام مصطلح « الصفر

المطلق « في الحرارة ، أو مصطلح « ضد مادة » anti-matter في التكوين التحت ذرى ، أو غير ذلك من تعبيرات ذات شكل متناقض . ذلك أن وضوح أو تحدد المسميات ، يمكن أن يتخطى ما تتضمنه معاني أسمائها من مفارقات — رغم ما تسببه إجحاءات هذه المفارقات من مشاكل في ميكانيزمات التصور والتصنيف والتعبير في أذهان العلماء والدارسين . فتسمية المربع مثلا باسم « المستطيل ذى الأضلاع المتساوية » ، قد تكون مفارقة شكلية يمكن تخطيها إذا أعطينا المستطيل تسمية أخرى تميزه عن المربع ، بأن نسميه مثلا « المربع ذا الضلعين الأطول » ! لكن المسألة هي أن عدم الدقة التي قد تصل إلى درجة التناقض الواضح ، توجد أحيانا في بعض المسميات والمضمونات والتصورات بل والمبادئ الهامة في العلوم الفيزيائية ، وبعضها منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر (ناهيك عن رصد الأخطاء الكهنوتية الموروثة عن العصور الوسطى) . ذلك أن الأجيال الأولى من العلماء ، كانوا ممن تعلموا في معاهد لاهوتية وارتبطوا بالكنيسة بطريقة أو بأخرى (وحتى كوبرنيكوس الذى أحرقوه كان قسيسا رهبانيا !) . وبعد ذلك ، لم تكن الأجهزة السرية الكنسية والبريطانية تواجه مشاكل أو صعوبات في منع رواد العلوم من استكمال تعليمهم الجامعى الأساسى ومنعهم من تعميق وتوسيع قدراتهم الثقافية والفلسفية — أى عموما تشكيلهم منذ الطفولة وفق المواصفات المطلوبة ، ومحاصرهم وفرض المشاكل والانفعالات والأمراض عليهم ، لتسهيل حصر أفكارهم وتوريثهم في ترسيخ أو « ابداع » الأخطاء الاستراتيجية في القواعد والتصورات الأساسية للعلوم ، وفي الأسماء والمسميات المفتاحية للعلوم ، أو عموما لاستخدام عبقرياتهم استخداما سلبا غير محكوم (مما يعنى ابتعادهم بالتلقائية المنحرفة عن المبادئ العقلانية غير المرغوب فيها) . وإذا تأملنا مثلا وقائع حياة جاليليو ونيوتن وداروين ، سنجد ما يوضح ذلك .

وأبدأ أولا بكلمة إضافية عن موضوع رقم الصفر (الذى أشرت إليه عند تناولى للمبدأ الأول) . ذلك أن علماء الرياضيات الذين يجب أن يكونوا أكثر العلماء دقة ، ورثوا أخطاء هذا الموضوع عن العصور الوسطى وما قبلها . فهم يقولون إن قسمة أى عدد على صفر تساوى لا نهاية ! (والصحيح أنها تساوى صفرا ، بمعنى أن تنفنى القسمة) . ويررون ذلك بأن الصفر يقرب (بتشديد وفتح الراء) في هذه الحالة إلى لا نهائى أصغر infinitesimal ، ومن ثم فإن قسمة أى عدد على اللانهائى الأصغر تساوى لا نهائى أكبر ! وواضح أن علماء الرياضيات لا يرون منطقيا أن الصفر مجرد رقم عدمى privative أو نافي negational (أى يعبر عن فراغ الخانة العددية التى يوضع فيها) ، ومن ثم فهو « لا عدد » ولا يمكن التعامل به كعدد . كذلك اللانهائى الأصغر يعتبر « تسلسلا عدديا » وليس « عددا » ، ومن ثم لا يمكن أيضا التعامل به كعدد . وحتى إذا افترضنا نهاية صفرى لهذا « اللانهائى »

الأصغر — وهو افتراض خاطئ طبعاً — فإن هوية الصفر باعتباره « لا عددا » ، تبقى نقيض هوية اللانهائى الأصغر بافتراض أنه أصبح « عددا » نهائيا أصغر . أى أن الفرق بينهما يبقى فرقا بين هويتين متناقضتين أو كيفيتين متناقضتين . وحتى من حيث الفرق في الكم أو العدد ، فالتقريب في الرياضيات ليس عملية تعسفية ، ولكن له قواعد محددة لا يجوز تخطيها . فما هى القاعدة الرياضية التى تسمح بتقريب الصفر إلى اللانهائى الأصغر أو النهائى الأصغر المزعوم بحيث تصبح نتيجة القسمة لا نهائى أكبر ، بينما عدم التقريب وإلغاء العملية يعنى أن تكون النتيجة صفرا ؟!

وأنقل الآن إلى مثال آخر ، هو القانون الثالث لاسحق نيوتن .

فرغم أن بعض الكتب تعبر عن هذا القانون تعبيراً مخففا بأنه يقرر التساوى بين « الفعل » و « رد الفعل » reaction المقابل له ، إلا أن الكثير من الكتب الفيزيائية (بل والفلسفية) تعبر عادة عن هذا المبدأ بأنه يقرر التساوى بين « الفعل والفعل المضاد » Counteraction . وتعبر « الفعل والفعل المضاد » شائع عن نيوتن في اللغة العربية ، فضلا عن أنه مضمن في فكرة هذا القانون الثالث نفسه ، بحيث يستلزم المناقشة . ذلك أن من يفكر بمنطق الهويات وعدم اجتماع النقيضين ، يرى أن من المستحيل منطقيا أن يتحقق فعلاان متساويان ومتضادان في الاتجاه إلا

إذا ألغيا بعضهما تبادليا . والتصور المنطقي البسيط في هذا الموضوع ، هو أنه إذا ربطنا مثلا سيارتين في اتجاهين متضادين ، وقمنا بتشغيلهما بقوتين متساويتين ، فانهما كليهما لن يتحركا^(١) . ورغم اعتراضهم في موضوعات أخرى بما يسمى « الطرح الجبرى » للقوى أو الحركات ، ومحصلة « الشغل الكلى » ، إلخ ، إلا أن التعبير المذكور الذى لم يستطع أن يزعم الاحساس المنطقي عند علماء الفيزياء ، يفرض علينا أن نتصور « الأفعال » ليس في صورة تحقيقات أو تأثيرات حركية تكون تجمعا وتلاشى تبدديا ، لكن أن نتصورها في صورة « قوى خفية » تتصادم وتتخابط بدركاتها « الباقية » ، بدون أن تلغى بعضها بعضا (بحيث تولد أفعالا أخرى أو تتلاشى بدون أفعال أخرى) ؛ بل ويفرض علينا أن نتصور أنه رغم تساوى الفعل والفعل المضاد ، فإن ما يتحقق في الواقع هو فقط ذلك الفعل الأول الذى لا يتعرض لأى فاقد أو تأثير نتيجة تعرضه للفعل النيوتونى الآخر المضاد له في الاتجاه والمساوى له في القوة ! وأمامى الآن عدة فقرات من كتاب مترجم عن الفيزياء لأستاذ جامعى ، يقول في إحدى الفقرات عن هذا الموضوع :

« القوى الموجودة تكون دائما على هيئة أزواج متساوية في المقدار ومتضادة في الاتجاه . وهذان الزوجان يسميان عادة بالفعل ورد الفعل ، وهما مرتبطان ببعضهما كالجسم وصورته في المرآة [!!] .. الحصان يشد العربى ، والعربى أيضا تشد الحصان [!؟] فلماذا إذن يتحركان ؟ .. الحركة تبدأ فقط عندما يكون التأثير المتبادل بين الحصان والأرض [ولماذا لم يطبق التساوى المضاد على هذا الفعل أيضا ؟!] أكبر من قوة التأثير المتبادل بين الحصان والعربى . أما بالنسبة لقوة شد العربى للحصان وشد الحصان للعربى ، فهما مرتبطان بتأثير متبادل واحد . وهذا يعنى أنهما متساويان في حالة السكون أو الحركة » !

صحيح أن علماء الفيزياء اخترعوا كما قلت الكثير من الالتفافات البطليموسية لتجنب هذا التناقض النيوتونى ، أى بطريقة علماء الفلك القدامى الذين كانوا يصححون حساباتهم الفلكية التافيا لتعويض أخطاء القول بدوران الشمس حول الأرض بدلا من دوران الأرض حول الشمس ! لكن المهم أن أشير إلى أنه لو تناولنا مثل هذه الموضوعات بالمنطق اللغوى الصحيح ، لقلنا إن الحصان « يشد » العربى وإن العربى « تقاوم » الشد (ولكنها لا تشد الحصان !) ، وإن تلك « المقاومة »^(٢) كفعل مضاد ، تخصم من نتيجة الجهد العضلى أو القوة العضلية الأصلية التى يبذلها الحصان فى الشد ، ومن ثم يتحقق فعل الجر أو الحركة كباقى طرح بين القوتين ، أى بطريقة حساب ما يسمى فى الميكانيكا « الشغل الكلى » الناتج عن حدوث شغل موجب وشغل سالب لقوتين متضادتين فى الاتجاه . ولو كان علماء الفيزياء قد أخذوا بهذا التصور البسيط الذى يفرضه منطق اللغة — أى منطق المسميات وأسمائها — عن القوى والأفعال ، لكانوا قد تجنبوا الكثير من مشاكل الفيزياء التى تزايدت بالتراكم العنكبوتى وبالالتفافات البطليموسية ، ولكانوا قد وجدوا الحلول منذ زمن بعيد لمشاكل الأحداث والأفعال الذرية والتحت ذرية . وأولها ما يسمى « الضد مادة » — الذى لا يشكل فى الحقيقة أحد الجسيمات أو الجزيئات الشبيهة reified particles — ولكنه ليس إلا ذلك

(١) يلاحظ أن أنصار الفعل المضاد النيوتونى يعبرون عن هذه الظاهرة فى الميكانيكا بأسماء أخرى ! فهم يسمون النتيجة باسم « حالة الاتزان » ، ويرجعون ذلك الى ما يسمى « انزان تأثيرين » ، أو أن يكون ، مجموع القوى المؤثرة صفرا ، إلخ .

(٢) المهم هنا المعنى أو المسمى المقصود وليس الاسم الاصطلاحي . ذلك أن الفيزيائيين يستخدمون كلمة « المقاومة » للتعبير عن مقاومة الوسط الذى تحدث فيه الحركة . وليس عن مقاومة المتحرك التى يسمونها « طاقة الوضع » potential energy بأنواعه المختلفة . وبغض النظر عن الالتفافات وزيادة التعقيدات والتداخلات فى التصنيفات والتسميات الفيزيائية بهذا الخصوص ، أعتقد أن « المقاومة » المذكورة يمكن أن تندرج أيضا فى مسميات كلمة inertia (أى القصور الذاتى أو قوة الدفع والاستمرار) . ومن ناحية أخرى ، الفيزيائيون يرون أنه فى ظاهرة الحركة النفاثة ، يظهر « الزوجان » النيوتونيان المذكوران للفعل والفعل المضاد ، رغم قولهم إنهما يحدثان « خارج » الجسم المتحرك ! (ويلاحظ أن « رد الفعل » فى هذه الظاهرة يحدث « بعده » وليس « مع » لحظات فعل النفث ، وإلا لما حدثت الحركة النفاثة !) . والمهم أنهم بهذه النظرة النيوتونية عن الفراغ أيضا ، لم يحاولوا تفسير تلك الظاهرة بدراسة الملاء تحت مادى ، وكيف تشكل حركة الجسم النفاث معلولا يتحدد علما بقوة « مقاومة » الملاء تحت مادى

« الفعل المضاد » النيوتوني متحققا هنا تحقفا صحيحا ، أى تحقفا يلغى « الفعل » الذى يتعرض له .

الفلسفة ومنطق الهويات اللغوية

إن منطق اللغة ، يعنى منطق الهويات اللغوية أى هويات التحديدات الموضوعية التى يمكن التعبير عنها لغويا . وبهذا المعنى كمنطق للمسميات وأسمائها ، يتحول منطق اللغة إلى منطق للوجود أيضا ، حيث يختص بتحديد اللغة كصور للوجود . ولا ينفصل منطق اللغة عن منطق الوجود ، إلا فى نظر هؤلاء الذين يتصورون أنه يمكن تحديد الهويات المنطقية للوجود بوسائل أخرى غير اللغة ، أو هؤلاء الذين يتصورون أنه يمكن تحويل كل أو معظم المسميات الفكرية إلى رموز رياضية (ليس فقط كترجمات رمزية مؤقتة — مجتزأة أو جانبية طبعاً — للتعامل بها بالحاسبات الالكترونية بدلا من مسمياتها أو رموزاتها التى هى مضمونية غير صورية ، ولكن أيضا كرموز صورية بحتة مصنوعة ومفرغة من المضمون) .

ومن أجل توضيح هذا الرأى وتمييزه عن رأى الوضعيين المحدثين الذين يتحدثون كثيرا عن التحليل اللغوى المنطقى للعلوم ، يمكن أن أجم كلمائى بأن أوضح فيما يلى أهم نقاط الخلاف بيننا وبينهم :

١ — أن الوضعية المحدثّة تأخذ التحليل اللغوى المنطقى^(١) كتحليل صورى فقط ، حيث يعنى ذلك عندهم تحليل الهويات والأحكام المنطقية الصورية فقط ، ومن ثم يستبعدون ابتداءً الهويات والأحكام المضمونية أى الواقعية . وبذلك ، فإن الوضعية المحدثّة تبعد التحليل اللغوى المنطقى عن جوهر العلوم أى عن حقائق الواقع الموضوعى ، وتقصره على القشور الشكلية للتعبير اللغوى فى العلوم . وهذا الخطأ الخطير لا ينتج فقط عن الخطأ فى تحديدهم لمعنى ومهام « التحليل المنطقى » ، بل ينتج أيضا عن الخطأ فى تحديدهم لمعنى ومهام « اللغة » التى يعتبرونها « تعبيراً سورياً » فحسب ، مع أنها فى الحقيقة تشكل « عالم البدائل الذهنية للواقع الخارجى » ، أى تشكل كما يقال : « انعكاس الواقع الخارجى فى الذهن » (ولكن بالمعنى المجازى وليس بالمعنى المراهى لكلمة « انعكاس ») . وفى مقابل ذلك ، فإن المعنى الفلسفى الصحيح للتحليل اللغوى المنطقى للعلوم ، هو معنى تحليل المدركات الواقعية والمضمونات ، فضلا عن المعانى الصورية ، التى تعبر عنها أحكام ونتائج العلوم .

٢ — أن الوضعية المحدثّة تقيم منهج التحليل اللغوى المنطقى على أساس اعتبار العلوم « مقدسات » ، لا يحق للفلسفة أن تبحث أو أن تفكر فى مضموناتها الواقعية وفى احتمالات الصواب والخطأ فى قضاياها ، وأن على الفلسفة أن تقتصر فقط على تحليل وعدم تخطى « نصوص » و « أقوال » و « تعبيرات » العلوم كما لو كانت نصوصاً دينية يتناولها مفسرو نصوص الأديان ! لكن الصحيح هو أن الفلسفة يجب أن تتخطى أحكام ونتائج العلوم وأن تراجعها وأن تنظر فى علاقاتها بالواقع الموضوعى وفى احتمالات صوابها وخطئها . بل ويجب على الفلسفة فى عمليات المراجعة المنطقية أن ترجع إلى الواقع الخارجى — سواء بشكل مباشر فى المجالات التى لا تحتاج إلى تخصص فنى دقيق ، أو بشكل غير مباشر بأن تعتمد على العلماء المتخصصين فى الرجوع إلى الواقع الخارجى فى المجالات التى تحتاج إلى تخصص فنى دقيق .

(١) التحليل المنطقى لا يقابل التركيب المنطقى كما يقول الوضعيون المحدثون ، ولكنه يتضمن هذا التركيب أو التأليف أو التجميع المنطقى ، لأنه نوع من الاستدلال المنطقى الذى تختلف عملياته عن عمليات التحليل والتركيب فى الكيمياء مثلا . فالتحليل المنطقى يعنى التناول الاستدلالي لمستلزمات أو مترتبات أو محتويات المعانى والمضمونات ، بمختلف أنواع الاستخراج والاستنتاج تفكيكيا وتجميعيا ، أى من خلال تحديد ومن أجل تحديد أى هويات أو أحكام منطقية أصغر أو أكبر وأضيق أو أوسع وأدنى أو أعلى (من حيث الجزئية والكلية) . وبعبارة أخرى فالتحليل المنطقى هو « التوليد » المنطقى « من داخل » حكم منطقى أو أحكام منطقية ، بأنه استدلال منطقى « داخل » ، فى مقابل الاستدلال المنطقى « الخارجى » الذى يقتصر على استنتاج نتائج المنطوقات التصريحية للقضايا المنطقية (بطريقة القياس الأرسطى مثلا) . ومعنى ذلك أن التحليل المنطقى يتناول كل ما هو ضمني implicit ، فى مقابل الاستنتاج المباشر الذى يتناول ما هو تصريحى explicit . لكن التحليل المنطقى بالمعنى العام يشمل النوعين .

٣ — أن الوضعية المحدثة تجعل مجال النظر الفلسفى بالتحليل اللغوى المنطقى ، هو فقط ما يسمى « العلوم » التى تقتصر فى رأيهم على العلوم الطبيعية الدقيقة أو العلوم المشابهة لها . وهذا يعنى المزيد من تعجيز ومحاصرة وعرقلة بل وحظر نشاط النظر الفلسفى ، الذى يجب أن يشمل كل مجالات « المعرفة » البشرية ، بل وأيضا أن يوجه اهتماما أكثر الى المجالات التى لا يستطيع العلم التجريبي — أو لم يستطع بعد — ارتيادها . ويدخل فى ذلك ، القيام بدور تمهيد الأرض لاقامة علوم تجريبية جديدة فى مجالات جديدة ، كما حدث خلال ارتقاء المعرفة البشرية طوال العصور ، حيث كان الفلاسفة يقومون دائما بدور الرواد للعلوم الجديدة .

٤ — رغم تكرار مزاعم الوضعية المحدثة عن التحليل اللغوى المنطقى للعلوم ، فقد فشلت حتى اليوم فى أن تقدم حقا أى تحليلات لغوية منطقية للعلوم ، لأنه لا العلماء ولا الفلاسفة يحتاجون الى « تفسيرات نصوصية » شكلية لألفاظ العلوم بالطريقة التى يتصورها هؤلاء ! أما بالنسبة لمجموع المثقفين ، فانهم أيضا لا يحتاجون الى مثل هذه المهمة « التفسيرية » الشكلية المزعومة وصياغاتها الرمزية الرياضية ! لكنهم يحتاجون مثلا الى تفسيرات تخدم مهمة تحليل وتجميع مبادئ وتصورات مجموع العلوم أو مجموعات معينة من العلوم ، وأيضا مهمة « تبسيط العلوم » .

ومعنى ذلك أن الفلسفة يجب ألا تكتفى بأن تقدم عن الطبيعة والانسان ، المبادئ والتصورات الشاملة المستمدة من المنطق وتاريخ الفكر ، بل أن تصوغ أيضا المبادئ والتصورات الكلية الشاملة المستمدة من النتائج المباشرة للتقدم العلمى ، بما فى ذلك تقديم وتبسيط وتحليل الصورة الموسوعية المتكاملة للحقائق العلمية وتطوراتها . إلا أن هذه المهام الموسوعية المتكاملة ، التى تدخل فى المهام الحقيقية للفلسفة باعتبارها « علم العلوم » وباعتبارها وسيلة التحليل المنطقى الشامل للوجود والفكر ، ترفضها الوضعية المحدثة التى تكاد تطفى وظيفة الفلسفة .

خاتمة عامة
الفلسفة هي جوهر الثقافة

الفلسفة والمعرفة

ناقشنا في صفحات الكتاب عدیدا من المشاكل الفلسفية ، منها : أهم مشاكل المنطق والمنهج العلمی ، ومشكلة المعرفة والحقیقة ، ومشكلة تطور المجتمع ، ومشكلة الوجود والمادة ، ومشكلة الحياة والفكر ، ومشكلة العدد واللانهاية ، ومشكلة الحركة والتغير ، ومشكلة المكان والزمان ، الخ . لكن المهم فی مناقشة هذه المشاكل الفلسفية ، هو الاتجاه العقلانی . فالفلسفة هی الاستخدام العام للعقل والمنطق فی أى مجال . ولهذا كانت الفلسفة تستوعب كل العلوم والمعارف ، التى كانت تخصص وتنفصل عن أمها الفلسفة علما بعد علم . ذلك أن الفلسفة تقدم المبادئ العقلانية المنطقية لكل وقائع الوجود والفكر ، بينما العلم يقدم القوانين العقلانية المنطقية للوقائع الخاصة بكل مجال معين .

وقد كانوا فی العصور الوسطى یقسمون كل أنواع « العلم » (أو المعرفة) إلى نوعین : نوع یسمونه « العلوم الفلسفية » أو « العلوم العقلية » (ويشمل حتى الطب والزراعة !) . ونوع یسمونه « العلوم الدينية » أو « العلوم الشرعية »^(١) . أما فی العصر الحديث ، فإن الفلاسفة وأنصار الفلسفة هم الذين بدأوا الأبحاث العلمية الحقيقية ، بل وهم الذين أنشأوا الجمعيات والمعاهد العلمانية التى صنعت العلم الحديث . من ذلك مثلا ، أن أتباع الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بیكون هم الذين أنشأوا « الجمعية الملكية للعلوم » فی لندن عام ١٦٤٥ ، وأن الفلاسفة الفرنسیین ديكارت وباسكال وجاسندى هم الذين أنشأوا مع غیرهم « أكاديمية العلوم الفرنسية » التى انعقدت بعد ذلك فی ديسمبر ١٦٦٦ ، وأن الفيلسوف الألمانى لیبنز هو الذى أنشأ مع غیره « أكاديمية برلين » عام ١٧٠٠^(٢) .

ومع تدهور الفلسفة فی أوروبا ، خصوصا فی القرن العشرين ، تدهورت المعرفة والثقافة العقلانية ، وتدهورت الروح العلمية ، وتدهورت العلوم — رغم استمرار مسيرة التكنولوجيا بالقصور الذاتى الى حين . ومن ناحية اخرى ، فانعدام الفلسفة تقريبا فی الشرق العربى والاسلامى منذ العصور القديمة ، هو الذى حكم على الشرق بالتخلف والتدهور — رغم ما كانت تملكه الأجهزة الكهنوتية الفرعونية ثم القبطية من وسائل تقنية سرية خطيرة (شملت الوسائل الاشعاعية وبعض التركيبات الكهربائية وليس فقط الوسائل الطبية والكيميائية والميكانيكية) ، ورغم أن تلك الأجهزة الأخطبوطية استمرت تسيطر على الشرق وعلى العالم كله بدرجة أو بأخرى حتى الحملة الفرنسية على مصر !

ولنتأمل علاقة الفلسفة بالفكر والثقافة ، فی مصر كطليعة لبلدان الشرق العربى ، وفى تاريخ أوروبا وتاريخ العالم الاسلامى^(٣) .

(١) انظر مثلا « مقدمة ابن خلدون » ، الباب السادس : « فصل فی أصناف العلوم » ، وفصل « العلوم العقلية وأصنافها » .

(٢) انظر فی ذلك مثلا فصل « الأكاديميات العلمية » فی كتاب A. Wolf ، طبعة جورج آين وأنون ، لندن ١٩٥٠ ، وعنوانه : A History of Science, Technology and Philosophy .

(٣) بقية الموضوع بعد ذلك ، مقال كتبه فی يولييه ١٩٨٨ بعنوان « الثقافة والفكر الحر » وقدمته إذ ذاك الى مجلة محدودة القراء تتظاهر باليسارية (اسمها « أدب ونقد ») ، لكن لم ینشر حتى عام ١٩٨٩ ! (وبسبب تكرار هذا الموقف فی مقال آخر ، بل وبطريقة استفزازية مهينة ، انقطعت علاقتى بتلك المجلة منذ فبراير ١٩٨٩) .

العقلانية والثقافة المصرية

إن المحاولات كثيرة لأحياء جثة الثقافة المصرية الهامدة ، لكنها كالنفخ في قربة مقطوعة بدون جدوى ، لأنها بدون اتجاه عقلاني . وفي المرحلة الأولى من النظام العسكري القائم حتى وقوع الهزيمة الكبرى في أواخر الستينات ، استمر كثير من معالم الثقافة الفكرية ، متمثلة في بعض المطبوعات العقلانية المفيدة وخصوصا الترجمة ، وبعض المجلات الثقافية الحسنة ، وبعض الأعمال الأدبية ذات الاتجاه العقلاني المتحرر ، الخ . لكن كانت هذه بقايا الكأس القديمة ، أو انتفاضات النشاط قبل الموت . فقد كنا لا نزال نعيش في ظل جيل الأساتذة الكبار الذين ظهروا منذ العشرينات والثلاثينات ، والذين كان على رأسهم أحمد لطفى السيد وطه حسين . وكان صانعو ثقافة الخمسينات والستينات ، هم زملاؤهم أو تلاميذهم المباشرين الذين تربوا على أفكارهم العقلانية في الجامعة أو في التعليم العام وليس فقط في الكتب والمجلات . ومعنى ذلك أن ثقافة الخمسينات والستينات كانت امتدادا بالقصور الذاتي للثقافة المصرية العقلانية التي تكونت قبل الانقلاب العسكري الناصري ، ومن ثم لم تلبث أن سقطت تحت حوافر نظام العسكر .

وتوالى على وزارة الثقافة وزراء عسكريون ، كانوا يحكم تربيتهم العسكرية عاجزين عن استيعاب معنى الثقافة . ومن ثم كانوا يهتمون بمظاهر وقشور الثقافة غير الفكرية ، مثل الموسيقى والرقص وفولكلوريات الرقص ! ذلك أن التربية العسكرية هي بحكم طبيعتها تعود الذهن على الانضباط الصارم الى درجة الطاعة العمياء أحيانا . وهذا يتنافى مع أوليات الثقافة كعقلانية متحررة وفكر حر . وحتى عندما اختار النظام العسكري القائم في الثمانينات رجلا أكاديميا لتولى وزارة الثقافة ، اختاره من رجال « دار العلوم الاسلامية » — التي تخرج منها أهم القادة المنظرين للاخوان المسلمين ! وبذلك ، أضيف الانضباط الديني الى الانضباط العسكري ، وتدعمت الطاعة الذهنية العسكرية بالطاعة الذهنية الدينية ، فاستمرت جثة الثقافة المصرية هامدة ! وكانت لبنان قد بدأت منذ الستينات توسع نشاطها الثقافي وتستعد لوراثة مصر في المجال الثقافي العربي . لكن أجهزة التحكم السرى الشامل المتخصصة في صناعة التجهيل واللاعقل ، دمرتها تدميرا شاملا منذ السبعينات . وبذلك سقطت راية الثقافة في مصر ، فلم ترتفع في بلد عربي آخر .

هذا توصيف سريع لمشكلة الثقافة المصرية في ظل النظام العسكري القائم . فهي ليست مشكلة علاقة بين المثقفين وما يسمى الثورة ، أو مشكلة علاقة بين المثقفين والسلطة . ولكنها مشكلة علاقة بين السلطة واتجاه العقلانية الذي يصنع الثقافة . فذلك الذي أسماه أحد اليساريين المصريين بالتعبير الشامي « إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة » ، ليس سوى نتيجة لتلك المشكلة الأساسية ، أي لموقف السلطة من الثقافة العقلانية . فالسلطة هي بالضرورة واحدة من اثنتين : سلطة عقلانية تنويرية بدرجة أو بأخرى (وهذه لا يمكن أن تكون عسكرية

أو دينية) ، تعمل من ثم على نشر وترقية الثقافة أي الفلسفة والمنطق والعلوم والمعارف وإنسانية الانسان . وسلطة لا عقلية تجهيلية بدرجة أو بأخرى ، تعمل من ثم على نشر وتكثيف التعمية والتزييف والتخليط واللافلسفة واللامنطق ، أي خفض العقل والمعرفة عموما — مع أو بدون الاقتصار على العلوم والفنون ذات الفائدة المباشرة . ومثل هذه السلطة ، لا بد أن تطارد « العيون التي تبصر في الظلام » (بتعبير الشاعر إيلوار) ، أي لابد أن تطارد المثقفين وغيرهم من المتحررين والناهين والمستنيرين أو صانعي الاستنارة . ولما كان العقل الحر أو الضمير الثقافي الحقيقي يجعل المثقف أكثر من غيره إبصارا في الظلام ، وأكثر من غيره تمردا على ذلك الظلام ، فمن المنطقي أن يصبح المثقف في هذه الظروف أكثر من غيره تعرضا للاضطهاد والمطاردة . هذه هي المشكلة أو الاشكالية باختصار . وهذا

ما نفهمه ببساطة من العبارة الشائعة عن جوبلز وزير هتلر : « كلما سمعت كلمة ثقافة ، تحسست مسدسى » ! فالعداء للثقافة ، هو عداء للعقلانية والفكر الحر ، وليس عداء لفئة معينة تسمى « المثقفين » !

معنى الثقافة والمثقفين

الثقافة لهامعنان : معنى عام ، ومعنى خاص هو الذى يهمنى هنا .

أما الثقافة بالمعنى العام ، فهي حصيلة ما يترسب في الذهن نتيجة ما نتعلمه من معارف وخبرات . فهي إذن حصيلة أو كمية أو درجة وسائل العقل والتفكير المكتسبة من التعليم والخبرة . وبهذا المعنى العام ، فالثقافة موجودة لدى الجميع بدرجة أو بأخرى ، لأن الذهن — كما قال ديكارت — أعدل الأشياء توزعا بين الناس . ولاحظ أنه قال « الذهن » أو « الفهم » *entendement* ، ولم يقل « العقل » *raison* ، لأن « العقل » بالمعنى الفكرى المنطقى الراقى ليس موزعا بالعدل بين الناس ، بل ولا يكاد يوجد لدى الأغلبية الدهمانية التى تعتمد عليها النظم الليبرالية المعاصرة المسماة بالديمقراطية ! وبهذا المعنى المتواضع للثقافة الذهنية ، نجد أنه حتى القبائل البدائية جعلوها لها ثقافات ، بمعنى أن لها وسائل تفكيرية تصنعها تقاليدها وظروفها المعيشية ووسائل حصولها على الرزق . وبهذا المعنى أيضا ، يمكن أن نتكلم عن ثقافة أو ثقافات شعبية لدى مختلف القطاعات المتواضعة من المجتمع ، حتى القطاعات الجاهلة غير المتعلمة . فإذا كانت الثقافة هي رصيد العقل أو الوسائل التفكيرية المكتسبة من التعليم والخبرة ، فكل فرد أو جماعة لديه رصيد ما من الثقافة ، حتى لو كان هزيبا . ضعيفا ناقصا !

أما الثقافة بالمعنى الخاص ، فهي الرصيد المرتفع أو الحصيلة أو الكمية أو الدرجة المرتفعة من وسائل العقل والتفكير المكتسبة من التعليم والمعرفة والخبرة . ويبدو الارتباط واضحا بين العقل أو التفكير وبين الثقافة بالمعنى الخاص الذى يهمنى هنا ، إذا لاحظنا أن كلمة *intellectuals* — مثقفين فى اللغات الأفرنجية — مشتقة أصلا من كلمة *intellect* أى عقل ، بحيث يكون معناها الحرفى هو : رجال العقل والتفكير . فالثقافة الحقيقية بالمعنى الخاص ، هي الثقافة العقلانية ، والمثقفون الحقيقيون هم أصحاب التفكير العقلانى .

وفى هذا ، نجد أن كلمة « ثقافة » فى الاستعمالات الشائعة (مثلا ما يسمى « ثقافة » البدائيين و « ثقافة » الجماهير الشعبية بل و « ثقافة » الطفل !) ، يمكن أن يكون لها معنى عام « غير ثقافى » أى غير عقلانى ، بينما كلمة « المثقفين » لا يمكن أن يكون لها إلا معنى خاص . ولهذا يتعجب الانسان كثيرا عندما يرى محاولات بعض السياسيين اعتبار العسكريين ورجال الدين من فئة المثقفين !! فهذا خلط سفسطائى بين المثقفين والمتعلمين أو خريجي الجامعات ! لكن من المؤسف أن الاستهلاك السياسى الدهمائى والتصور الطبقي (خصوصا الماركسى) لفئة « المثقفين » ، جعل الكلمة فى بعض اللغات الأوروبية تصبح مرادفة تقريبا لمعنى « المتعلمين » ! (وهذا واضح بشكل خاص فى كلمة « انتلجنسيا » ذات الأصل الروسى) . وفى مقابل ذلك ، فالثقافة التى كان جوبلز يهدد باستخدام مسدسه ضدها ، لم تكن ثقافة العسكريين ورجال الدين ، ولم تكن ثقافة الجامعيين والعلماء والفنانين الخاضعين للنازية ، ولم تكن ثقافة العمل الذهني عموما ، وإنما كانت ثقافة العقل والتفكير . والمثقفون بهذا المعنى — أى رجال العقل والتفكير — ليسوا فئة طبقية كما تصورهما ماركس ، ولكنهم فئة فكرية يمكن أن تتوزع على أكثر من فئة طبقية .

ولا يتسع المجال لنناقش هنا مخططات وميكانيزمات تخطيط وتشويه أو تسفيل الكلمات الاستراتيجية . لكن يكفي أن نقول إن هؤلاء الذين استعملوا فى أوروبا فى القرن الماضى ، كلمة *culture* بخصوص الجماعات البدائية ، كانوا يعتمدون فى ذلك على الأصل اللاهوتى لهذه الكلمة ، الذى ارتبط بمعانى « العبادة » *cult* ، ثم بمعانى « الزراعة » أو « التربية الانمائية » . لكنهم على كل حال ، لم يطلقوا على البدائيين اسم « المثقفين » أو « رجال الثقافة » ! ونفس

الشيء نلاحظه أيضا فيما يسمى « الثقافة الشعبية » أو « الجماهيرية » التي كانت تعنى أصلا — مثل كلمة « فولكلور » / المعرفة الشعبية — حصيلة المعارف والخبرات الشائعة لدى العامة . لكنها انقلبت بعد ذلك الى معانى « الفنون الشعبية » كالأعمال المتوارثة شعبيا في الغناء والرقص وما إلى ذلك ، ثم أصبحت تعنى أيضا أعمال الرقص والغناء والمسرح وما إلى ذلك من الفنون المتاحة بسهولة أو بدون مقابل لجماهير الشعب ! ثم جاءت بعد ذلك ثلاثة الأتافي في استعمال شائع جديد ظهر مؤخرا أحدث من سابقه ، هو ما يسمى « ثقافة الطفل » !! والمقصود بهذا التعبير هو « تربية أو إنماء معارف الطفل » أو حتى « تثقيف الطفل » (لأن التثقيف يختلف عن الثقافة مثلما يختلف التعليم عن العلم) . لكنه تحول بدوره الى فرع من فروع الثقافة المزعومة !

الثقافة الفكرية

نلاحظ فيما سبق قوله عن الاستعمالات الثلاثة الشائعة لكلمة « الثقافة » ، كيف تنحدر هذه الكلمة منذ القرن الماضي بعيدا عن العقلانية أى بعيدا عن الفلسفة ، بل وبعيدا عن المعرفة بالمعنى الصحيح ! لكن واضح من المعنى الخاص المذكور للثقافة ، أن جوهرها هو الفلسفة — باعتبارها الحكمة العقلانية وعلم العلوم أو عقل العلوم . وبعد الفلسفة ، نجد أن قلب الثقافة هو اللغة والأدب — من حيث يقدم المقومات اللغوية الفكرية للعقل والمنطق والمعرفة ، أى تحديدات الأفكار والمعاني ووسائل التفكير والتعبير . وبعد ذلك ، فإن جسم الثقافة هو العلوم والمعارف والخبرات المختلفة . أما الفنون الجمالية الأخرى فهي تنتمي — مثل الأدب — إلى الثقافة ، بقدر ما تكون وسائل فكرية لترقية العقل والمعرفة والتفكير والتعبير . وبدون ذلك ، فإنها قد تصبح مجرد « وسائل محايدة » للمتعة الجمالية أو « وسائل محايدة » للترفيه ، لكن بدون مضمون عقلاى أى ثقافى حقيقى . بل وقد تكون « وسائل » جمالية أو ترفيحية للفساد واللاعقل ، أى وسائل للثقافة المزيفة أو الثقافة المضادة . وهذا هو سبب الاهتمام بالموسيقى والمسرح وبالنحت والرسم ، الخ ، حتى في مراحل الظلام في عصور اللاعقل الكهنوتى الفرعونى ثم اللاعقل الكنسى في العصور الوسطى . وهذا هو أيضا سبب اهتمام النظم البرجوازية اللاعقلية المعاصرة بالموسيقى والمسرح والسينما وأنواع التصوير (الرسم) اللاعقل ، وما إلى ذلك من فنون تحاول أن تفرغها من أى مضمون عقلاى فكرى أو معرفى أو تبصيرى ، إن لم تكن تستخدمها أصلا ضد الثقافة الحقيقية أى العقلانية — رغم أنها في كل الأحوال تنسب « رسميا » الى اسم « الثقافة » !

إن الثقافة المزيفة أو الثقافة المضادة ، هي التى تنشر اللاعقل واللاتفكير واللاعقلية ، أو تنشر الجهل والتعمية والاثارة والسطحية ، أى تنشر الفساد الذهنى أو الفساد السلوكى أو كليهما ، تحت اسم الثقافة . وبهذا التوضيح ، نجد أن مباني الصخور والجرايت وصناعة الحديد والسلاح وما إلى ذلك من الوسائل التقنية وأنواع العضلات في المجتمع ، لا تنتمي في حد ذاتها الى الثقافة ، رغم أنها قد تكون « وسائل » لنقل وتنمية أو ترقية الثقافة . وهكذا العلوم الجزئية والتكنولوجية ، إذا لم ترتبط بروح عقلانية علمية وبثقافة علمية عامة أى فلسفية ، فإنها تتحرك نحو الانهيار كما يحدث لأى جسم تتضخم عضلاته ويضمحل عقله . ولهذا كانوا يتحدثون كثيرا في عهد كوبرنيكوس وجاليليو ، عما أسماه الشاعر الانجليزى ميلتون (في مقابلته مع جاليليو عام ١٦٣٨) باسم « الحرية الفلسفية » ، وعما أسماه آخرون باسم « حرية العقل » — وهو ما أطلق عليه بعد ذلك اسم « الفكر الحر » .

ومن هذا المنظور ، نستطيع أن نقول إن آلاف السنين من الفرعونية في مصر (وفي الشرق الذى سيطرت عليه الأجهزة الكهنوتية الفرعونية خصوصا بالوسائل السرية منذ أقدم العصور) ، ضاعت بدون ثقافة حقيقية . فالفراعة عندما كانوا يقيمون الأهرام وأبا الهول والمقابر والمعابد الجرانيتية ، لم يكونوا يمارسون أعمالا ثقافية، ولكن أعمالا

كهنوتية تخريبية معادية للعقل — رغم أن ثقافتنا العقلانية نحن تفرض علينا اليوم المحافظة عليها ودراستها من أجل العلم والتاريخ . فقد كان الطاغوت الفرعوني الشامل يعتمد على اللاعقل الكهنوتي الدينى الذى يتحكم حتى فى الملوك ، وعلى اللاعقل العسكرى (خصوصا منذ عهد الرعامسة) الذى يتحكم فى المجتمع . وكان هذان النوعان من اللاعقل ، هما أقدم أنواع السموم المضادة للعقل والفلسفة ، قبل أن يظهر حديثا النوع الثالث وهو اللاعقل الدهمائى الذى يرتبط بما يسمى النظم الليبرالية أو الديمقراطية المزعومة . ولهذا ، لم يظهر فى مصر خلال آلاف السنين فيلسوف واحد ! (رغم أنه لا يمكن حصر من ظهر فيها من كهنة ومتصوفة وأولياء ومجاذيب !) .

وكان أول مكان فى مصر يدرس الفلسفة دراسة علمانية متخصصة ، هو قسم الفلسفة بآداب القاهرة ، الذى أنشأه المفكران العقلانيان أحمد لطفى السيد وطه حسين على نظام قسم الفلسفة بآداب السوربون بباريس فى الماضى ! لكن بعد أقل من ثلاثين عاما ، لم يكن غريبا أن يسرع الاسلاميون وأعداء الثقافة العقلانية وأجهزة النظام العسكرى القائم (منذ بداية العسكرية الناصرية فى الخمسينات والستينات) إلى مسخ واختزال برامج الفلسفة فى التعليم الثانوى^(١) وفى أقسام الجامعات . ومنذ السبعينات والثمانينات ، وصل الأمر الى درجة أن « شيخ مشايخ الطرق الصوفية » الدكتور محمد أبو الوفا التفتازانى (الذى أصبح نائب مدير جامعة القاهرة أيضا !) ، تولى بنفسه مهمة تغيير وتفريغ وتعكيس برامج الفلسفة الجامعية وبرنامج الفلسفة الثانوى ، بحيث تحولت كلها اليوم إلى برامج دينية أو شبه دينية ، تشبه برامج الفلسفة المبصرة اللاعقلية التى تدرس فى معاهد اللاهوت وأصول الدين ، وتلك التى كانت تدرس فى العصور الوسطى .

لكن تدهور أو انعدام الفلسفة ومن ثم تدهور أو انعدام الثقافة العقلانية ، يعنى عمليا تدهور أو تخلف العقل والتفكير ومن ثم تدهور أو تخلف المجتمع . ويؤكد لنا التاريخ ، أن الثقافة العقلانية كانت دائما هى الحل الجذرى والطويل المدى لمشاكل الفرد والمجتمع . وليس فى هذا مبالغة ، لأن ارتفاع الثقافة الحقيقية يعنى ارتفاع المستوى الذهنى . فالثقافة بالمعنى الخاص ، لها إشعاع عقلاى يشمل المجتمع كله ، وينتشر بما يشبه قوانين الأوانى المستطرفة إلى حصيلة الثقافة بالمعنى العام ، أى إلى حصيلة الثقافة أو المستوى الذهنى عند جميع فئات المجتمع ، ومنها الفئات المتخصصة فى العلوم والفنون ، بل والفئات المشتغلة فى بقية أنواع العمل والانتاج . فإذا كانت الثقافة هى حصيلة العقل والتفكير ، فإن العقل والتفكير هما مفتاح المشاكل والصعوبات وحلال العقدة وباعث النور فى الظلام وصانع الإصلاح والابداع والترقية والازدهار . وهما بالنسبة للمتخصصين والمهنيين أو الحرفيين والعمال اليدويين ، مفتاح الاستيعاب الراقى والمهارة وتطوير العمل . وعصر الاحياء أو النهضة فى أوروبا بعد ظلام العصور الوسطى ، لم يكن فى البدء وفى الأساس إلا عملا ثقافيا . وبواسطة الثقافة العقلانية الجديدة ، أزاحت أوروبا ظلام اللاعقل الكنسى وأعادت تنظيم حياتها وصنعت حضارتها العلمية الحديثة التى نعيش على بقاياها اليوم . وهذا يذكرنا بالمثل الصينى الذى يقول إن الأفضل أن تعلم الجائع صيد السمك بدلا من أن تعطيه بعض السمك .

إن صناعة ونشر وترقية الثقافة الحقيقية ، هى صناعة لوسائل إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع . فالعقل هو صانع الاقتصاد السليم وهو صانع السياسة السليمة وهو صانع المخططات السليمة والأهداف الاستراتيجية السليمة ، وهو صانع النجاح وصانع الانتاج وصانع الاتقان ، الخ . فلا عمل بدون فكرة أو تصور نظرى . ولا تطبيق بدون نظرية . ولا علوم عملية بدون علومها النظرية الأساسية وبدون التأصيلات الأكثر نظرية لهذه العلوم . ولا تخصص بدون تكامل عام ، ولا عقل عملى بدون عقل نظرى تكاملى . ثم أخيرا لا عقل نظرى بدون ثقافة فكرية واسعة وأصول وجذور فكرية ذات مبادئ فلسفية شاملة .

(١) حتى الأربعينات فى العهد السابق ، كانت « وزارة المعارف » توزع حتى على طلبة قسم العلوم فى الثانوية العامة ، كتابا فلسفيا علميا (فى مناهج العلوم) مترجما عن الفرنسية للعالم الطبى الفرنسى كلود برنار ، اسمه « مدخل إلى دراسة الطب التجريبي » .

وقد كانت أجيال ما قبل الانقلاب العسكري الناصري ، أقل في المشاكل نسبيا من الأجيال الحاضرة ، لأن ثقافتها كانت أكثر عقلانية نسبيا من الثقافة الحاضرة ، ومن ثم كانت إشعاعاتها وحصيلتها الذهنية العامة أرق نسبيا من الإشعاعات والحصيلة العامة للثقافة الحاضرة — رغم زيادة عدد المدارس وما يسمى بالجامعات الاقليمية والمسارح ودور الثقافة الشعبية وثقافة الطفل ، الخ ! ومعنى ذلك أنها كانت أقدر على التصدى للمشاكل وحلها . فقد كان أحمد لطفى السيد وطه حسين وغيرهما ، يشرّون بشعارات العقل والفلسفة وطريقة العلم الحديث والعقلانية الأوروبية (بل كان طه حسين — كما تكشف محاضر جلسة مجلس النواب التى ناقشت مشكلته — يدعو فى إحدى المراحل الى الدراسة العلمانية للقرآن !) . وكان الجيل كله ينقل الثقافة والفلسفة والعلوم عن أوروبا ويتلمذ على أوروبا بدون حساسية . وحتى المتدينين إذ ذاك ، كانوا يسرون على طريق الشيخ محمد عبده — المتأثر بفلسفة المعتزلة — فيقولون إن الاسلام دين العقل وإنه لم يقدم أى معجزات خارقة للعقل وإن العقلانية الأوروبية تتفق مع الاسلام !! أما اليوم ، فإن الاستراتيجيات المعادية لمستقبل العرب ، تشجع على التعصب الدينى والتعمية الدينية واستخدام الاسلام ضد العقل والعقلانية والثقافة الفكرية ، باعتبارها مفاتيح المشاكل ووسائل الاصلاح . فالجاهل — بمعنى غير المثقف وغير العقلانى — هو عدو نفسه . ولهذا يتصرف دائما ضد نفسه ، بما يغنى الأعداء عن التصرف ضده !

العصور الوسطى المسيحية

فى التاريخ المسجل المعروف ، ظهر مركز الثقافة العقلانية فى العصور القديمة فى بلاد اليونان ، ثم خصوصا فى أثينا . وكانت بداية الثقافة كالمعتاد مع بداية الفلسفة منذ القرن السادس قبل الميلاد . لكن لم تلبث أن تصرفت الأجهزة الكهنوتية للتحكم السرى الشامل ، فتحركت اسبرطة ذات النظام العسكرى ، بالتحالف مع الأخطبوط الكهنوتى المصرى الفارسى المشترك . واستولت اسبرطة على أثينا عام ٤٠٤ ق.م (بعد أن فشل الفرس فى الاستيلاء عليها قبل ذلك بسبب تضامن بقية اليونان معها إذ ذاك) . وأعدم سقراط عام ٣٩٩ ق.م بعد تلك العملية ، كما زادت واتسعت التهديدات العسكرية والذهمائية الدينية ضد الفلسفة والتفكير ، فانكمشت الفلسفة وانكمشت الثقافة . ثم لم يلبث المقدونيون الأقل ثقافة أن استولوا على أثينا وغيرها فى القرن الرابع قبل الميلاد . وقامت امبراطورية الاسكندر المقدونى ، فشملت مصر والشرق . وكان الاسكندر رجلا عسكريا مؤمنا بالالهية متأثرا بالكهنة الفرعونيين . ولهذا كان مثلهم دائم التهديد لأستاذه أرسطو ، يطلب منه عدم نشر كتب الفلسفة والعلوم ^(١) وبعد موته ، انقسمت امبراطوريته ذات الطابع العسكرى . لكن استمرت فيها بعض مراكز الثقافة والفلسفة والعلوم ، خصوصا فى الاسكندرية البطلمية وفى أثينا .

ونتيجة اختلاط الثقافة اليونانية ذات الاتجاه الفلسفى العقلانى ، بالثقافات الفرعونية الشرقية ذات الاتجاه الكهنوتى اللاعقل ، تدهورت الثقافة اليونانية وتدهورت العقلانية اليونانية ، وبدأت تنتشر الديانة اليهودية وديانة توت/هرمس والغنوصية الفرعونية التى تحولت الى غنوصية مشرقية خصوصا فى الاسكندرية ^(٢) . وكانت نتيجة تدهور العقلانية

(١) لاحظ أن كتب أرسطو أهدرت حوالى قرن ونصف من الزمان ، فى مخاض غير مناسبة (خصوصا خارج أثينا) ، وتعرضت إذ ذاك للتلط والتآكل الخطير ، ومن ثم إعادة الكتابة التى تضمنت الكثير من التخمين والتعديل ! ولم تبدأ أصلا عملية تداول ما أمكن إنقاذه منها ، إلا فى روما على يد القائد الرومانى سولا (Sulla) (٧٨ — ٣٨ ق.م) ، بمساعدة شيشرون وغيره ! ولهذا احتفى حوالى نصف كتاباته ، بينما وصل النصف الثانى غير كامل ، أى ليس بنصوصه الأرسطية الأصلية . وهذا الاهدار اكتب أرسطو (رغم ترحيب بطليموس الثانى بمكتبة أرسطو وليس بكتبه) يرتبط بما تعرض له أرسطو بعد الاسكندر من اضطهاد ، لدرجة أن بعض الأخبار القديمة تقول إنه قتل بالسم . (انظر مثلا ما نقله تشيرنيشفسكى عن ذلك فيما كتبه عن كتاب « الشعر » لأرسطو فى « المقالات الفلسفية المختارة » ، طبعة موسكو الانجليزية : ص ٤٤٩ — ٤٥١) .

(٢) الغنوصية gnosticism هى مذهب المعرفة المباشرة والسرية بالالهية ، أو التعامل السرى المباشر مع الغيبات أى مع « التجليات » الاعجازية التى تصنعها أجهزة التحكم السرى . وهى مشتقة من الغنوس gnosis ، ومعناه المعرفة السرية التى يعبر عنها مبدءا « اعرف نفسك » !!

اليونانية وانتشار اللاعقل الشرقى (المصرى الآسىوى) ، ظهور أمثال بطليموس اليونانى المصرى فى الاسكندرية فى القرن الثانى الميلادى ، بنظريات التنجيم ودوران الشمس حول الأرض (على عكس النظريات الصحيحة التى قال بها أرسطارخ الساموسى فى القرن الثالث قبل الميلاد ، وهيارك فى القرن الثانى قبل الميلاد ، قبل كوبرنيكوس بثلاثة عشر قرنا) . وهذا فضلا عن ظهور أمثال أفلوطين اليونانى المصرى فى القرن الثالث الميلادى ، بالنظريات الفلسفية الصوفية والتبشير بالمسيحية ! والخلاصة أن ظهور ما يسمى « الحكمة المشرقية » كخليط يونانى مصرى آسىوى ، كان إعلانا بسقوط الثقافة الفلسفية اليونانية وسقوط الحضارة الفلسفية اليونانية .

لكن من حسن حظ البشرية أن جيران اليونان وأبناء عمومتهم — وهم الرومان — رفعوا بعدهم راية الحضارة الأوروبية ، متجهين فى هذه المرة الى الغرب لا الى الشرق . ومع ذلك ، فإن القدرات الهائلة للأجهزة الكهنتوية للتحكم السرى الشامل المتخصصة فى صناعة اللاعقل وتحطيم الحضارات والثقافات العقلانية ، لم تلبث أن تغلبت عليهم ، بعد أن نجحت كالمعتاد فى جذبهم إلى الرمال السحرية المتحركة للشرق !

وكانت الثقافة الرومانية أقل ارتقاء من الثقافة اليونانية السابقة ، لأن الرومان لم يهتموا كثيرا بالفلسفة والعقلانيات . صحيح أنهم درسوا الفلسفة والعقلانيات اليونانية السابقة ، إلا إنهم تعرضوا أيضا لزحف وتغلغل الديانات الشرقية وخصوصا اليهودية والمسيحية والعبادات الفرعونية المدعمة بالمعجزات السرية المصطنعة . وكان يتحمس لها بشكل خاص العبيد والدماء والريفيون ، فضلا عن الأفراد ذوى الأهمية الذين كانوا يقعون فى شباك « التجارب » الغنوصية . ومن ناحية أخرى ، زادت سيطرة العسكريين على الحكم وتدخلهم فى تغير وتعيين الأباطرة أو فى تولى السلطة . وتحت معاول هذين العاملين الهذامين إذ ذاك — اللاعقل الدينى واللاعقل العسكرى — سقطت الامبراطورية الرومانية والحضارة الرومانية . وكان تاريخ انهيار الدولة فى روما وتأسيس دولة جديدة فى بيزنطة القسطنطينية ، هو نفس تاريخ إعلان المسيحية دينا رسميا للدولة الرومانية ! وهكذا بدأت ظلمات العصور الوسطى فى أوروبا ، بينما غرقت الدولة البيزنطية أيضا فى ظلمات النظام الكنسى واللاعقل الشرقى .

وفى العصور الوسطى فى أوروبا ، خضعت شعوب الولايات والاقطاعات الممزقة لحكم رجال الدين ولحكم الأمراء العسكريين الاقطاعيين . وكانت كنيسة روما تفرض سيطرتها وشبكاتها على هؤلاء جميعا . وأصبحت الأمة شاملة . فلم يعد يعرف القراءة والكتابة إلا الكهنة ، الذين لم يكونوا يقرأون إلا النصوص الدينية المسموح بها . وكانت العبودية نظاما عاما ، والحروب المحلية والقرصانات الاقطاعية مستمرة ، والتفكير ممنوعا . ولهذا كان الايمان الدينى المسيحى عميقا وشديدا . فالمسألة لم تكن مجرد مسألة دين ، لكنها كانت تتوقف أيضا على درجة الدين . وكما أن القليل من الخمر قد لا يظهر تأثيره على العقل ، كذلك الأمر بالنسبة للمسألة الدينية . فهذه الظاهرة لا تقاس فقط بدرجة الايمان ، لكن تقاس أيضا بعدد المتدينين تدينا عميقا ، وبكمية الغيبيات والخرافات التى يؤمنون بها ، وبعدهم اللادينيين إن وجدوا . وفى عصور التنوير والاحاد فى أوروبا ، استمر المتدينون هم الأغلبية ، لكن انخفضت درجة الايمان ، وانكمشت دائرة الغيبيات والخرافات ، وزاد عدد الملحدون وزادت إشعاعاتهم . وعلى سبيل المثال ، عندما أعلن البابا فى القرن الحادى عشر الجهاد المقدس وبدء الحملات الصليبية لاسترجاع بيت المقدس ، استجاب له الجميع بحماس هائل ، وزحفت الجموع من مختلف الطبقات نحو الشرق . واستمر هذا الحماس بدرجة ما حتى القرن الثالث عشر . فلما بدأت عصور الاحياء الفلسفى والثقافى فى أوروبا ، ارتبط ذلك بانخفاض نفوذ الكنيسة وانخفاض درجة الايمان الدينى . فلما أعلن البابا فى القرن الخامس عشر الجهاد المقدس أو الحرب المقدسة لانقاذ الدولة البيزنطية وإنقاذ القسطنطينية من زحف المسلمين العثمانيين ، لم يكدهم استجيب له أحد !

وقد بدأت بذور الانبعاث الأوروبى من المدن الحرة (البورجات) منذ القرن الحادى عشر وكانت هذه المدن

« تشتري » حريتها — أى تشتري حق الحكم الذاتي أو الكوميون المحلى — بدفع التعويضات والضرائب إلى أمراء الاقطاع أو الى الملك . ومن خلال هذه المدن الحرة ، ظهرت ثلاثة عناصر صنعت الاحياء الأوروبية ، هى : الثقافة العقلانية ، والاستثمارات الخاصة ، والديمقراطية . وفى إحدى هذه المدن ، ظهرت الطباعة فى القرن الخامس عشر ، فانتقلت منها إلى المدن الأخرى .

ومن ناحية أخرى ، فإن الحروب الصليبية أضعفت وكسرت أمراء الاقطاع . كما أن انتهاء هذه الحروب إلى الفشل ، أضعف الايمان بالكنيسة بل وبالمسيحية . ومع تفاقم التناحر بين الملوك وأمراء الاقطاع من ناحية ، وبين الجميع والكنيسة من ناحية أخرى ، انخفض سلطان الاقطاع وسلطان الكنيسة ، فانخفضت الحواجز الذهنية اللاعقلية والحواجز الاقطاعية والاقليمية ، فزاد انتشار وارتقاء الثقافة العقلانية والاستثمارات الخاصة والديمقراطية ، حتى انطلقت عصور النهضة والتنوير وقامت الحضارة الأوروبية الحديثة .

وكانت إشعاعات الثورة الفرنسية مثلاً ، قد بدأت من أفكار الفلاسفة والعلماء الانسيكلوبيديين — الذين أسسوا دائرة المعارف الفرنسية الكبرى — وعلى رأسهم فولتير وديدرو . وكان هؤلاء جميعاً عقلايين لا دينيين (وهذا ما قاله مثلاً ديدرو وزملاؤه للفيلسوف الانجليزى هيوم عند زيارته لباريس^(١)) . ومعنى ذلك أن نجاح الثورة الفرنسية فى الاتجاه السليم ، كان سيؤدى الى فرض العقلانية التامة على فرنسا . ولهذا أسرعت الأجهزة الكنسية والبريطانية الى التصرف ، ففجرت الثورة عشوائياً فى اتجاه دهمائى فوضوى ! وبذلك غرقت الثورة دهمائياً فيما يسمى عهد الارهاب ، فأعدمت المثقفين والشعراء والعلماء والفلاسفة (وأشهرهم كوندورسيه) .

ثم لم يلبث عهد الارهاب الدهمائى أن انقضى وحل محله عهد نابليون بونابرت ، أى عهد الحكم الفردى العسكرى . ومعنى ذلك أن اللاعقل العسكرى حل محل اللاعقل الدهمائى الذى كان قد حل مؤقتاً محل اللاعقل الكنسى ! ثلاثة أنواع من اللاعقل المعادى للفلسفة والعقلانية ، تتبادل حكم المجتمع والبشرية منذ أقدم العصور ! تعددت الأنواع ، واللاعقل واحد . والمهم أن فرنسا انهزمت وانتهت فيها وفى أوروبا مرحلة الانسيكلوبديا والفلسفة العقلانية التامة . وتغير بذلك تاريخ العالم وتاريخ الحضارة الحديثة . فقد بدأت هذه الحضارة تنقص من العقلانية تدريجياً ، وبدأ الدين الكنسى يرجع تدريجياً الى مركز الصدارة بشكل مباشر أو غير مباشر . ومع تزايد درجة اللاعقل وكمية اللاعقل فى الحضارة الأوروبية ، زادت مشاكلها وحروبها وفسادها وإفسادها ، حتى وصل تدهورها بعد الحرب العالمية الثانية إلى درجة اللاعودة . وإن مقارنة سريعة بين أساتذة الفلسفة الأوروبيين أو بين الآداب الأوروبية خلال قرن واحد من الزمان ، لتؤكد مدى تدهور الفلسفة والعقلانية والثقافة الفكرية فى أوروبا . وإنما هى اليوم قشور ومظاهر تغطى ثقافة لا فلسفية ولا عقلية مزيفة . ولهذا ، فإن أى محاولة للاحياء الثقافى فى بلادنا ، يجب أن تعتمد على العقلانية الأوروبية السابقة ، وليس على اللاعقل الأوروبى المعاصر .

العصور الوسطى الإسلامية

ظهر الاسلام فى بيئة بدوية أمية . وكانت حروف الكتابة قد وصلت إلى الجزيرة العربية قبل ظهوره بحيل واحد فقط . ولهذا لم يتحمس المسلمون للكتب ، بل كانوا مثلاً يسمون كتب التاريخ « هو الحديث » . وأيدت فى الجزيرة العربية حتى الكتب الدينية الخاصة باليهود والخاصة بنصارى نجران . ولم يكن مسموحاً حتى بكتابة الحديث النبوى — لولا الفتوى الاجتهادية التى أصدرها بهذا الخصوص عمر بن عبدالعزيز الأموى فى القرن الثانى من الهجرة/ الثامن

(١) انظر مثلاً ما رواه بليخانوف عن ذلك . فى « الأعمال الفلسفية » ، طبعة موسكو الفرنسية : ص ٦٧٧ — ٦٧٨ .

الميلادى ، فما سمح بأن تظهر بعد ذلك منذ القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى كتب أحاديث البخارى ومسلم وابن حنبل وغيرهم . وفى الفتوحات الاسلامية أيدت كافة الكتب التى وصلوا إليها فى فارس والشام — باستثناء بعض النصوص المسيحية التى كانت فى كنائس القدس لأنها استسلمت بدون قتال . وكان هذا هو الوضع أيضا فى مصر ، التى استسلمت للفتح العربى باتفاق « ذمة » . ولهذا يقول ابن خلدون مثلاً فى « المقدمة » : « فأين علوم فارس التى أمر عمر بمحوها عند الفتح ؟ »^(١) .

لكن فى مصر أيضا ، أحرق عمرو بن العاص بأمر عمر بن الخطاب مكتبة الاسكندرية الرومانية ، لأن الكنيسة المصرية لم تطالب بالاحتفاظ بها بحق اتفاق « الذمة » ، وإنما اعتبرتها تابعة لبيزنطة التى كانت فى حالة نزاع لاهوتى معها فى فترة الفتح الاسلامى ، وتابعة للمتمردين الذين كانت ترفضهم وتتهمهم بالهرطقة (وأشهرهم يوحنا النحوى الذى يرجح أنه مات قبل الفتح الاسلامى لمصر) . ومعنى ذلك ، أن الكنيسة المصرية متواطئة فى هذه العملية وتحمل جزءاً من مسئوليتها . ذلك أنها كورثة للكهنوت الفرعونى العريق فى اللاعقل واللاتفكير واللا كلام ، لم تكن أصلاً تتحمس لأى كتب أو دراسات فى الفلسفة والعلوم واللاهوت — ناهيك عن الكتب التابعة للبيزنطيين والمهرطقين^(٢) ! وهذا الخبر الخاص بحرق كتب مكتبة الاسكندرية — أسوة بحرق أو إتلاف كل الكتب « غير الذمية » فى بلاد فارس ووسط آسيا وغيرها عند حدوث الفتوحات — نجده بالتحديد عند عبداللطيف البغدادى (المتوفى سنة ٦٢٩ هـ) فى كتابه « الافادة والاعتبار بما فى مصر من الآثار » (وحكى فيه أيضا عن التخريب الذى كان يحدث للآثار المصرية القديمة قبل أن تحدث المحاولات الفاشلة لهدم الأهرام وأبى الهول !) . كذلك نجد هذا الخبر عند القفطى (المتوفى سنة ٦٤٢ هـ) فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وعند ابن العبرى (المتوفى سنة ٦٨٤ هـ) فى كتابه « مختصر الدول » ، وغيرهما .

ولاحظ أن كتابة التاريخ بدأت عند المسلمين متأخرة جداً . ولكن المهم أنه لم يرد عند أى مؤرخ قبلهم أو بعدهم ، ما ينفى هذا التقليد العام الذى أشار إليه ابن خلدون عن حرق أو إتلاف الكتب « غير الذمية » أثناء الفتوحات (والذى كرره العثمانيون بعد ذلك عند فتح القسطنطينية فى القرن الخامس عشر) . ولم يكن يمكن أن يسكت الفقهاء والمؤرخون الآخرون عن مثل هذا الخبر لو لم يكن صحيحاً (بغض النظر عن أى أخطاء ثانوية فى التفاصيل مثل كل الأخبار التاريخية القديمة — حتى تلك الخاصة بالأنبياء القدماء !) .

وخلاصة ذلك كله ، أن الأجيال الأولى بعد الفتوحات الاسلامية عاشت فى المنطقة بدون كتب ، إلا نصوص القرآن . فلما ظهرت أجيال المخلطين أو المولدين (أى أبناء الفاتحين العرب من سبائى البلاد المفتوحة وخصوصاً فارس) ، ولما اشتغلوا بالفقه ، بدأت تظهر الكتب وبدأت تظهر بذور التفكير وبذور الثقافة . وفى أواخر عهد بنى أمية (فى القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) ، ظهرت بدايات التفكير العقلانى أو بدايات منهج خضوع الدين للعقل . لكنهم أسرعوا مثلاً الى ذبح الجعد بن درهم الذى كان يميل الى نظرية المعتزلة ، كما ذبحوا مثلاً جهم بن صفوان الذى كان يستخدم التفكير العقلى فى تبرير النظرية المضادة وهى « الجبرية » !

(١) انظر تصدير ، الكتاب الأول ، من « مقدمة ابن خلدون » ، طبعة الشعب : ص ٣٥ .

(٢) لهذا السبب ، نلاحظ ان المتخصصين الكنسيين البعيدي النظر ، يتجاهلون تماماً موضوع حرق مكتبة الاسكندرية !! بل إن الأجهزة البريطانية للتحكم السرى اللاعقل الشامل (التى كانت تقود عمليات السيطرة على العالم منذ القرن الثامن عشر قبل أن تحمل محلها الأجهزة الأمريكية منذ الحرب العالمية الثانية) ، استخدمت أحد أدواتها من المستشرقين غير المتعمقين فى التاريخ الاسلامى وفى الفكر الاسلامى — اسمه ألفريد بتلر — للتشكيك السطحي فى هذا الخبر ! وقد ناقشت هذا الموضوع فى مخطوطة كتاب عن التاريخ عام ١٩٧٦ ، ثم باختصار فى المجلة المشار اليها من قبل (أدب ونقد) فى اكتوبر ١٩٨٨ .

لكن الحقيقة أنه لو كان بنو أمية قد استمروا في الحكم ، لكانوا قد تطوروا بالضرورة الى السماح بظهور درجة ما من الثقافة والعقلانية ، لأن عداء أجداد بنى أمية للنبي كان يجعل أحفادهم أقل تعصبا للإسلام من العلويين والعباسيين . ولهذا أسرع أجهزة التحكم السرى الشامل المتخصصة في صناعة وإسقاط الدول ، الى إسقاط دولة بنى أمية وإقامة دولة بنى العباس التي تنتمي وراثيا إلى النبي نفسه . ومع ذلك ، فإن نقطة الضعف التي سمحت بظهور بعض الثقافة والعقلانية في ظل الدولة العباسية ، كانت تتمثل في اضطرارها إلى الاعتماد على الفرس والمولدين من أمهات فارسية ، لإقامة دولتها الجديدة التي تركزت في أقاليم فارسية .

ولهذا ، ظهر مثلا في بداية الدولة العباسية في القرن الثاني الهجري ، الشاب الفارسي المجوسى الأصل روزبه ابن دازويه المعروف بابن المقفع (٧٢٤ — ٧٦٤ م) . وهذا هو بحق رائد العقلانية والفكر الفلسفى في العالم الاسلامى ، ورائد حركة الترجمة للكتب الفارسية واليونانية التي بدأت تظهر إذ ذاك من مخاضى ومجاهل فارس والهند . وكان جزاؤه أن قتل قتلة بشعة جدا بأمر الخليفة المنصور ! فقد قيدوه بالسلاسل بجانب فرن أحمره إحماء شديدا ، وأخذوا في تقطيع لحمه قطعة قطعة وإلقاء كل قطعة منه في النار ، ليراها ويشم رائحتها قبل أن يفقد الوعي !! ومع ذلك ، ظهر بعده في عهد هارون الرشيد (٧٦٦ — ٨٠٩ م) بعض العقلانيين ذوى الأصل الفارسي الذين اهتموا بالحصول على الكتب العقلانية القديمة خصوصا من الهند . وكان أشهر هؤلاء ، هم البرامكة وزراء هارون الرشيد ، الذين نقلوا إلى العالم الاسلامى سر صناعة الورق المعجون ، مع عديد من الكتب في مختلف العلوم والمعارف ، وأقاموا أول مكتبة ضخمة في بغداد . وكان جزاؤهم أيضا أن انقلب عليهم هارون الرشيد فجأة ، فذبح بعضهم وسجن بعضهم !

لكن بعد ذلك ، لم يلبث ذوى الأصل الفارسي أن نجحوا في مساعدة المأمون على الوصول إلى الحكم ، لأن أمه كانت فارسية ، ولأنهم كانوا قد وجهوه منذ الصغر اتجاها ثقافيا ، فتحول الى الاتجاه المعتزلى شبه العقلانى . فكانت النتيجة أنه تعرض للكثير من الفتن لاسقاطه (حتى من أخيه الأمين ثم من عمه ابراهيم المهدي المشتغل بالطرب الخليع !) . ورفضه أهل السنة بحجة أنه معتزلى من أنصار الثقافة الفلسفية اليونانية القديمة ، وفضلوا عليه المطرب ابراهيم المهدي ! ورغم ذلك ، استمر في تشجيع حركة الترجمة والحركة المعتزلية شبه العقلانية ، بدون أن يدرك أنها كانت تؤدي بالضرورة الى خفض درجة الايمان الدينى أو زعزعة . إلا أن الأجهزة السرية لصناعة اللاعقل ، استطاعت التصرف طبعاً . فانتهدت بسرعة فترة المأمون وأبنائه عام ٨٤٧ م / ٢٣٢ هـ .

وجاء المتوكل معتمدا على الترك بدلا من الفرس ، ومن ثم أعلن الحرب على الترجمة وعلى العقلانية والفلسفة . وفي ظل القوات التركية الغاشمة ، سقطت الدولة المركزية مع سقوط العقلانية الرسمية وسقوط الاهتمام الرسمى بالفلسفة . وحلت الدولة العباسية الثانية الممزقة محل الدولة العباسية الأولى الموحدة ، وانتشر المذهب الحنبلى المتطرف ، الذى كان أشد عداء للفلسفة والتفكير والاجتهاد حتى من اتجاه الاشعرى والغزالي اللذين ظهرا بعد ذلك !

وهكذا فإن مرحلة التشجيع الرسمى للثقافة شبه العقلانية ، كانت مرحلة مؤقتة جدا لم تستمر أكثر من ٣٤ عاما من الحروب الأهلية والمؤامرات والدسائس والمشاكل والوفيات المتلاحقة^(١) ! لكن شعلة برومئوس — شعلة المعرفة والفلسفة العقلانية — لم تنطفئ على الفور . بل استفادت من سقوط الدولة المركزية المدعّمة بالترك ، واستمرت في الاشتعال من حين لآخر ، في بعض الدويلات الفارسية الاسلامية شبه المستقلة ، بل وفي بعض المراحل الانتقالية المؤقتة في بغداد أيضا .

(١) لاحظ أنه في هذه المرحلة المؤقتة جدا والمرفوضة فقها ، حدثت الحادثة التي يتشدد بها محترفو الدجل والجمعية عن محاولة المأمون مبادلة الأسرى البيزنطيين بكتب يونانية قديمة !! فهذا ما ذكره مثلا الروائى نجيب محفوظ في خطابه الفرعونى الاسلامى الى لجنة نوبل ، كتعبير عن اشتراك الغرب والشرق الأوسط في التزييف التجهيلي للتاريخ .

وإن من يقرأ تاريخ الفيلسوف ابن سينا مثلاً ومذكراته (٩٨٠ — ١٠٣٧) ، يعرف كيف اعتمد على الحركة « التعليمية » أو « الباطنية » الفارسية السرية في الدراسة ثم في محاولة الاستقرار في بعض الدويلات الفارسية . بينما كانت جيوش الأتراك السنية تطارده لاعدامه ! وأخيراً مات مطاردة ميتة مشكوكاً فيها . والطبيب والفيلسوف العقلاني أبوبكر الرازي (٨٦٤ — ٩٢٥ م) ، كان أيضاً من أصل فارسي ، ودرس دراسات يونانية فارسية هندية . وتغاضوا فترة عن اتجاهه العقلاني اللاديني ، ثم لم يلبثوا أن اتهموه ونفوه ، وأصابوه في حادث مقتتل سبب له العمى ! ثم مات ميتة غير طبيعية . وحتى في الأندلس ، نجد أن الفيلسوف العقلاني ابن باجة السرقسطي مات مسموماً عام ١١٣٨ م بعد إبعاده من البلاد . والوزير والمؤرخ والطبيب الأندلسي لسان الدين ابن الخطيب (١٣١٣ — ١٣٧٤ م) ، أعدموه بتهمة الزندقة . وكان أهم أسباب اتهامه بالزندقة ، أنه قال بالعدوى وأمر بتحذير الناس من العدوى عند انتشار الطاعون ، فحكموا بأنه خالف بذلك الشرع الذي يقول بأن المرض من الله ! فقد كتب ابن الخطيب إلى رجال الدولة رسالة قال فيها : « فإن قيل : كيف نسلم بدعوى العدوى وقد رذ الشرع بنفى ذلك ؟ قلنا : لقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والملاحظة والأخبار المتواترة . هذه هي مواد البرهان ! أما الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (١١٢٦ — ١١٩٨ م) ، فقد تعرض للاضطهاد والنفي أكثر من عشر سنوات . ثم استدعى من المنفى إلى قصر الخليفة ، حيث لم يلبث أن مات هناك ميتة غير طبيعية !

ولاحظ أن عمليات قتل العقلانيين والتحررين فكرياً في العالم الإسلامي ، كانت دائماً عمليات سرية أو شبه سرية ، ولم تكن مثل عمليات حرق الزنادقة في أوروبا المسيحية في محارق عامة يشهدها الجمهور ! فتقاليد النفاق في الشرق ، تقاليد عريقة ترجع إلى عصور الكهنوت الفرعوني منذ خمسة آلاف عام . ولهذا كانت عمليات إعدام بعض المفكرين مثل ابن المقفع ، تطبخ وراء الكواليس ، ثم لا تتسرب أخبارها أصلاً — مع بعض التبريرات الشخصية أحياناً — إلا بهدف إشاعة الرعب والرهوبت في نفوس المستيرين والتحررين فكرياً . وفي معظم الحالات ، كان الموت يحدث سرياً . بل إن القصص غير السرية التي تحكى عن الحياة في العالم الإسلامي في تلك العصور تقول إنهم كانوا كثيراً ما يسوقون الشبان — خصوصاً من ذوى الأصل الفارسي — لقطع رؤوسهم في مراكز السلطة بتهمة الجوسية أو الزندقة . فهذا ما ورد مثلاً في قصة غير مباشرة ، تحكى أن أحد الطفيليين اندس في مجموعة من هؤلاء الشبان ذوى المظهر الحسن ، ظناً منه أنهم متجهون إلى حفلة أو وليمة !

وقد كشف أبو حامد الغزالي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م — ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) ، فيما أورده عن حياته الخاصة وكذلك في كتابه المسمى « تهافت الفلاسفة » ، مدى انتشار الحركة « التعليمية » الباطنية السرية في أقاليم فارس ، ومدى اهتمامها بنشر العلوم ونشر العقلانية الدينية أو اللادينية سرا ، واستخدامها للعلوم العقلية أو المنطقية في زعزعة اللاهوت . وأكد الغزالي أن انتشار الفلسفة « الدهرية » أصبح تقليداً واسعاً في عصره لدى كثيرين من ذوى الذكاء والفتنة الذين يخالفون معتقدات « الجماهير والدعاة » . وكرر أنه لا يرد في كتابه عليهم لأنهم « أغمار » أو نكرات ، وإنما يرد فقط على مشاهير الفلاسفة الإلهيين أى اللاهوتيين ، مثل الفارابي وابن سينا ! أى أنه يرد فقط على محاولات استخدام العقل والفلسفة في تبرير الدين وتبرير الألوهية ، ولا يرد على الدهرية^(١) ! ولهذا أفتى الغزالي — مثل غيره من فقهاء السنة في طول التاريخ الإسلامي حتى القرن التاسع عشر (بما في ذلك ابن خلدون في « مقدمته » التي توصف بالتجديد !) — بإعدام المعتزلة وغيرهم ممن يقولون بخضوع الدين للعقل ، وليس فقط بإعدام الفلاسفة والمتفلسفين حتى لو كانوا مؤمنين بالألوهية والأنبياء !! وهذه نقطة خلاف كبرى بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي . فقد كانت الكنيسة في أوروبا تقول « إن الفلسفة خادمة اللاهوت » Philosophia ancilla

(١) انظر في ذلك كله مثلاً ، الطبعة السادسة من « التهافت » ، دار المعارف ، ص ص ٧٣ — ٧٥ ، ٧٧ — ٧٨ ، ٨٤ ، و ١٣٤ ، ١٥٣ — ١٥٤ ، ١٥٥ ، و ١٨١ ، و ١٩٦ — ١٩٧ ، الخ .

theologiae، وتحت هذا الشعار ، سمحت بتدريس الفلسفة بطريقة دينية في معاهد اللاهوت ، وسمحت بظهور عديد من الفلاسفة اللاهوتيين ، ومن ثم حافظت على بقايا البقايا من بذور العقلانية فيما يسمى بالفلسفة المدرسية أو الاسكولائية . أما في العالم الاسلامى ، فلم يظهر الفلاسفة المعدودون الا اضطراريا في ظروف خاصة مؤقتة جدا ، ثم أفتى الفقهاء بتجريم الفلسفة وإعدام الفلاسفة والمتفلسفين حتى لو كانوا مؤمنين ! ، وكان شعارهم السائد هو : « من تمنطق فقد ترندق » !

ومع ذلك ، فإن حركة التعليم والتثقيف والدراسات الفلسفية — بل والعقلانية اللاهوتية أحيانا — استمرت سرا بتنظيم الحركة « التعليمية » الباطنية في أقاليم فارس ، تحت شعارات شيعة مضللة (بكسر اللام) ، بل وتحت شعارات صوفية خادعة أحيانا . لكن منذ القرن الحادى عشر الميلادى ، اتسعت اكتساحات الجيوش التركية لمناطق فارس والهند والعراق والشام . ثم لم تلبث أيضا أن بدأت عملية استيراد الزحف المغولى التارى على العالم الاسلامى في القرن الثالث عشر (في طريقهم إلى أوروبا !) ، فاهتموا بشكل خاص بتصفية مراكز وأوكار الباطنية والحركة الاسماعيلية التى كانت تنظم وتحمى النشاط الفلسفى والثقافى العقلانى الشعبى في العالم الاسلامى . وبذلك انكسرت الحركة الثقافية السرية والعقلانية السرية في العالم الاسلامى ، فانكسرت إشعاعاتها الثقافية والعقلانية العلنية . فلما بدأت أيضا صناعة وتوسيع الموجة الجديدة من الاكتساح البربرى للشرق الاسلامى

في اتجاه أوروبا ، وذلك منذ القرن الرابع عشر باستخدام الأتراك العثمانيين ، انتهت البقايا الباقية من المراكز « التعليمية » ومن الثقافة الفلسفية والعقلانية في العالم الاسلامى نهاية تامة، واستمرت ظلمات التجهيل واللاعقل كثيفة حالكة شاملة ، حتى وصول الحملة الفرنسية على مصر والشام عام ١٧٩٨م !

القوة والعقل

من كل ما سبق ، يبدو من المضحك جدا — بل من المبكى — أن تسمع من يقول إن العالم الاسلامى كان في العصور الوسطى يصدر إلى أوروبا الثقافة والعلوم التى صنعت بها نهضتها !! فلماذا إذن لم يصنع بها نهضته هو !!! ولماذا تخلفت إسبانيا والبرتغال عن بقية أوروبا بعد الاستيطان الاسلامى فيهما ؟! فباستثناء الكتب الجنسية الفاسدة / المفسدة والتخريفية اللاعقلية (وأشهرها كتاب « ألف ليلة وليلة » !) ، كانت الكتب التى نقلت من العالم الاسلامى إلى أوروبا ترجمات عن السريانية أو العبرية لكتب ذات أصول يونانية أو بدون أصول يونانية : بعضها مزيف وبعضها مملوء بالمدسوسات وبعضها مخلوط بالخرافات والتنجيم أو بالاضافات الدينية المباشرة ! وبهذا الشكل ، كانت الترجمات الأوروبية للكتب الاسلامية أجهاضا للعلوم وللثقافة — ليس فقط لأنها ترجمات عن ترجمات عن ترجمات فاشلة ومملوءة بالأخطاء المركبة ، ولكن أيضا لأنها مملوءة بالتزييفات والمدسوسات والخرافات والاضافات الدينية !

فمثلا كتب الفلك التى نقلت إلى أوروبا ، كانت بالتحديد الكتب المخلوطة بالتنجيم والقائمة على النظرية الفرعونية البطليموسية عن دوران الشمس حول الأرض ! وكتب الطب ، كانت مخلوطة بالروحانيات والاسلاميات الدينية ! وكتب الفلسفة ، كانت ذات اتجاه اسلامى أفلوطينى أفلاطونى روحانى غيبى ! وكلها كانت منسوبة كذبا بدرجة أو بأخرى إلى مفكرى اليونان المطلوبين في أوروبا ، مثل أرسطو وأبقراط وجالينوس ، الخ . وحتى كتب ابن رشد التى لقيت في أوروبا ترحيبا نسبيا أكبر لزيادة التزامها بترجمة ما وصل إلى العالم العربى عن فلسفة أرسطو وعدم إغراقها في المخلوطات اللاعقلية الأخرى (المسماة عند ابن سينا باسم « الفلسفة المشرقية ») ، كانت تحتوى هي أيضا على إضافات غير قليلة من مدسوسات مدرسة الاسكندرية ، فضلا عن اتجاهها « المشرقى » العام للتوفيق بين الدين والفلسفة. ولهذا ، فرغم اعتراض الكنيسة على ترجمات وتفسيرات ابن رشد لأرسطو لأنها كانت تتضمن جرعة « عقلانية » أكثر من المسموح به ، إلا أنها بلا شك كانت تعتبرها أفضل من النصوص اليونانية القديمة المنفصلة

عن الدين ، وأفضل من أى تفسيرات عقلانية علمانية حتى لو لم تكن شديدة التحرر . والدليل على ذلك أن « رفض » أنصار ابن رشد فى أوروبا لم يصل الى درجة التشكيل أو الاعدام فى محارق التحرر الفكرى^(١) .

والمهم أن أجهزة الكنيسة البابوية ، كانت هى التى تفرض على الأوروبيين أن ينقلوا الكتب والعلوم عن العالم الإسلامى بالذات ، لتضمن ارتباطها بالروحانيات والدينيات . وكانت ترفض محاولة الحصول على أصولها اليونانية الأولى من الدولة البيزنطية أو من مخابنها فى البلقان وغيرها ! ونتيجة لذلك ، لم تبدأ النهضة الثقافية الحقيقية فى أوروبا إلا عندما ضعف نفوذ الكنيسة واتجه المفكرون الأوروبيون إلى البحث عن الأصول اليونانية واللاتينية الأولى لكتب الفلسفة والعلوم . وكان ذلك تحت شعار : « الرجوع الى الثقافة اليونانية واللاتينية » — لدرجة أنهم اتهموا ثقافة عصر النهضة بـ « الوثنية » !

هنا بدأ الاحياء الحفصى للكلاسيكيات القديمة فى اتجاه عقلانى علمانى وفى صراع ضد الكنيسة . وهذا يتضح فى أن جريمة كوبرنيكوس الى أحرق بسببها عام ١٥٤٣ م . هى أنه رفض النظرية البطليموسية الإسلامية عن دوران الشمس حول الأرض . ورجع الى النظريات اليونانية الأولى عن دوران الأرض حول الشمس ! ذلك أن كتب الفلك المنقولة عن العالم الإسلامى كانت تتكون من كتاب بطليموس المسمى بكتاب « الجسطى » . مع كتب فلكيين منجمين شرقيين من أتباع نظرية بطليموس . ومن ناحية أخرى ، فإذا تأملنا مثلا الفرق بين مفكر بريطانى فى القرن الثالث عشر اعتمد على الترجمات الإسلامية المتنوعة هو الراهب روجر بيكون (١٢١٣ — ١٢٩٤) . وبين مفكر بريطانى فى القرن السادس عشر اعتمد على الأصول اليونانية واللاتينية هو فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦ م) . نجد أن الأول انتهى إلى الشعوذة والسحر ، بينما الثانى أسس المنهج الجديد للعلوم الحديثة !

ولقد كان من مفارقات القدر ، أن القرن الخامس عشر الذى شهد انبعاث أوروبا عقلانيا ، شهد « انبعاثا » عكسيا للعالم الإسلامى ، قضى كما قلت على البقية الباقية فيه من الفلسفة والثقافة العقلانية . وحكم عليه بالتخلف الشاسع عن أوروبا . ففي ذلك القرن ، انطلق الرعاة الأتراك العثمانيون يكتسحون الشرق ويحاولون اكتساح الغرب . بحيث أقاموا امبراطورية هائلة تعتمد على صناعة المدفعية الجديدة ! وكان عمال الحديد فى البلدان التى خضعت لهم يتفنون فى إنتاج هذا الاختراع الجديد الذى كان يشكل أخطر وسائل القوة المعروفة إذ ذاك . بينما كان عمال الحديد الأوروبيون يتفنون فى إنتاج اختراع جديد أيضا هو المطبعة ، ويطبعون بها حتى الكتب الإسلامية للجهات الأوروبية التى تدرس الإسلام .

واستمرت الدولة العثمانية حتى القرن التاسع عشر فى تحريم « بدعة » المطبعة ، مع تطوير وتوسيع « بدعة » المدفع . لأن المطبعة وسيلة لتعميم العقل والتفكير . فقد كانت امبراطورية تجهيلية ، فرضت المزيد من الظلام والفساد على العالم الإسلامى باسم إحياء الخلافة الإسلامية . وكان من حسن حظ البشرية ، أن فتوحاتها توقفت عند شرق أوروبا فلم تستطع التقدم ! ولولا ذلك ، لأجهضت النهضة العقلانية الأوروبية وأعادت البشرية الى ظلمات العصور

(١) لا يتسع المجال هنا للكتابة عن تفسير ناقشته فى أوراق أخرى ، يرى أن أجهزة التحكم اللاعقل السرى الشامل (التى كانت متمركزة منذ العصور القديمة فى مصر وما حوفا ثم أصبحت مكتملة للأجهزة الكنسية الأوروبية ثم للأجهزة البريطانية) . صنعت ابن رشد ونقلت ترجماته إلى أوروبا ، لتدعيم اتجاه « البديل الدينى شبه العقلانى » الذى كانوا يحاولون استخدامه إذ ذاك ضد الاتجاه الفلسفى العقلانى اللادينى الذى كان يتغلغل ويتسع فى أوساط الثقافة الأوروبية الجديدة . وأسلوب « البديل الجديد » ، نجده أيضا فى نفس تلك المراحل الانتقالية — لكن فى اتجاه كنىسى — فى عملية ترويج البروتستانتية أو ما يسمى « الإصلاح الدينى » ، لمقاومة مطالب الإصلاح العلمانى المتحرر التى كانت تكتسح الجميع ، خصوصا بعد أزمات وانقسامات البابوية الكاثوليكية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

الوسطى حتى اليوم ! وعندما انهارت الامبراطورية العثمانية عن أنقاض من الجهل والتخلف والفساد ثم جرى اللاهث لمحاولة اللحاق بأوروبا ، تركت لنا درسا ثقافيا هاما ، هو أن القوة العسكرية لا تصنع التقدم ، ولكن العقلانية هي صانعة التقدم وهي صانعة القوى العسكرية الأرق .

الجو الثقافي :

إذا كانت الفلسفة العقلانية هي جوهر الثقافة الحقيقية ، فإننا نستطيع أن ندرك طبيعة الجو الثقافي الحاضر من نظرة سريعة الى برامج الفلسفة المشوهة والمبتسرة وشبه الدينية في التعليم الثانوي والجامعات ، ومن نظرة سريعة الى هزال وضحالة أو انعدام الانتاج الفلسفي المؤلف أو المترجم ، ومن نظرة سريعة الى مستوى أساتذة الفلسفة الجدد ومن يتصدون للعمل الفلسفي ! فقد انتهى جيل أحمد لطفى السيد وطه حسين ، ثم انتهى الجيل التالى بعدهما أو تحول بقاياه الى الكتابة فى الاسلاميات واستجداء رضاء الرأى العام الاسلامي ! ذلك أنه لم يعد يوجد اليوم رأى عام مثقف — بالمعنى الحقيقى للثقافة العقلانية — يتجاوب مع المفكرين العقلانيين وينشر إشعاعاتهم الثقافية إلى الرأى العام الواسع .

وكنيت قد أسست عام ١٩٥٧ جمعية فلسفية باسم « الجمعية الفلسفية المضرية » — أسستها بمجهودى الخاص وبالاعتماد على زملاء دفعنى وعلى بعض الأصدقاء — وجعلنا مقرها « نادى المعلمين » بميدان الأوبرا ، وجهزت لها برنامج محاضرات ومجلة فلسفية وسلسلة مطبوعات بالاتفاق مع الناشر السابق لطف الله سليمان . لكن فوجئنا عام ١٩٥٨ بحملات الاعتقال ورجوع ظلام الارهاب الناصرى الذى استمر حتى عام ١٩٦٤ . وفى هذه الفترة ، استولوا على تلك الجمعية الفلسفية . ثم جعلوا رئيسها الدكتور ابراهيم يومى مذكور رئيس المجمع اللغوى — ليس من أجل تكريمها ، ولكن من أجل تجميدها وتحنيطها ! وهكذا مات ذلك المشروع الثقافى . كما مات غيره من المشروعات الثقافية المفيدة . ولم يعد يمكن تعويضه فى ظل الظروف الحاضرة (وبعد سبعة عشر عاما وثلاثة شهور فى مستشفى المجانين !) . كذلك ماتت المجلات الثقافية الخصبة التى ظهرت أو كانت باقية فى صحوة الستينات (مثل « المجلة » و« الفكر المعاصر » و« الكاتب » ، الخ) ، بدون أن تظهر بدائل مشابهة . وانتهت المجلات الثقافية اللبنانية التى كانت تصل إلى مصر (وأخصبها « الآداب » البيروتية) . أما الكتب — وخصوصا بعد انهيار لبنان — فلا تجد فيها عملا ثقافيا خصبا بالمعنى الصحيح ، أى يرفع حصيللة العقل ويصنع التنوير والتفكير . وإنما هو ركام هائل من المطبوعات اللاعقلية أو السطحية أو السياسية الروتينية أو المتخصصة فى موضوعات فنية وجزئية مغلقة . وأما الصحف العادية التى أصبح معظمها إعلانات أو كتابات شبه إعلانية ، فلا تتسع إلا للقشور الثقافية المبتسرة والمقالات السطحية أو الخطائيات والآثاريات . فمن أين ينبع إذن نهر الثقافة وإلى أين يصب ؟!

إن هذا الاغراق الهائل بالمطبوعات والكتابات ، يعنى فى حد ذاته إخفاء التبر فى التراب — إن وجد هذا التبر أصلا . فما بالك إذا كانت كتب وكتابات الفلسفة العقلانية والفكر الحر ، تكاد تنعدم قبل أن تختفى فى طوفان الاغراق ؟! ومع ذلك فهذا الاغراق لا يعنى « المساواة فى الظلم » بين كل الكتب والكتابات . لكن يطفو بالضرورة فوق سطح الطوفان ما يرضى ويلفت نظر الأغلبية الدهمائية : أى منتجات الاثارة واللاعقل ، ومنتجات الشهرة التى تصنعها وسائل الدعاية والاعلام والترويج — التى هي وسائل تملكها وتسيطر عليها الحكومات وأجهزتها ومرافقها ، أو تملكها الجهات الأخرى المدعومة بالمال والنفوذ من الداخل أو الخارج . ولهذا ، نجد أنه — باستثناء الكتب العلمية والتقنية المتخصصة والمفروضة جامعا ومدرسيا — فإن الرأى العام فى بلادنا لا يكاد يهتم اليوم إلا بالكتب والكتابات المصنوعة الشهرة وغير المفيدة للفكر العقلانى : فى مجال الاسلاميات والآثاريات السياسية القومية والوطنية المكتملة لها (وخصوصا فى موضوع فلسطين) ، وفى مجال القصص الغرامية أو القصص الآثارية الأخرى — ومنها حاليا قصة تسمى « رأفت الهجان » !

إن هذه القصة التى تحكى عن مغامرات المخابرات المصرية فى إسرائيل ، هى قصة يتحمس لها ويكتب عنها الجميع ، ولا تجد كاتباً يدفعه ضميره الثقافى الى الاعتراض عليها باعتبارها نوعاً من أحلام اليقظة غير المفيدة ! ذلك أن أجهزة المخابرات والمباحث المصرية لا تستأسد ولا تستدكى إلا على المستضعفين أمثالنا ! فإذا زرعت جاسوساً فى إسرائيل ، فأنما يكون ذلك لأنها جاسوس مزدوج تستفيد منه إسرائيل أكثر مما تستفيد منه مصر . لكن الكاتب الذى لقنوه هذه القصة ، كان « صف ضابط » فى القوات المسلحة ، ثم تحول الى الصحافة والكتابة فى ظل النظام الناصرى . فمن أين يأتى استبصار الثقافة ؟! فى عام ١٩٧٣ ، وصل الجيش الاسرائيلى الى الكيلو ١٠١ على طريق القاهرة السويس ، فأطلقوا على ذلك اسم الثغرة التلفزيونية وانتصار أكتوبر المجيد ! وكان ذلك لتبرير الصلح مع اسرائيل بعد أن كانوا يرفضونه . لكن ما الذى يبرر اليوم أحلام اليقظة هذه ؟! وماذا يجدى الكونسرفتوار والدراسات الموسيقية العليا والدراسات المسرحية والسينائية وفولكلوريات الرقص والأغاني والجامعات الاقليمية (التى فى مستوى المدارس الثانوية) ، إذ كان الجو الثقافى لا يسمح بالمناقشة العقلانية لمثل هذه الآثاريات العسكرية ، ولا يسمح بمناقشة التلفيقات الحديثة عن الموضوعات التاريخية القديمة ، مثل موضوع حرق مكتبة الاسكندرية ، وموضوع مبادلة الكتب بالأسرى فى عهد المأمون ؟!

إن ظروف الظلام الذهائى اللاعقل الحالى ، الذى يشمل بلادنا بل والعالم البرجوازى كله ، تذكرنا بكلمة كتبها منذ قرنين فيلسوف العقلانية التنويرية الانسيكلوبيدى الفرنسى ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) . وكانت تعبر عن شدة الظلام المثير لليأس إذ ذاك ، ولكنه ظلام انتهى بعده بسنوات قليلة الى انتصارات كبيرة للعقلانية والتنوير ! وإننا إذ نعلق بقوى التغيير الدولى الجديد القدرة على « إعادة بناء » الإنسان بإعادة العقلانية والتنوير الى البشرية ، نسترجع هنا كلمة ديدرو التى قال فيها :

« إن العمل على تنوير الناس ، وتقديم الحقيقة لبعض الناس .. هو مثل إرسال شعاع من الضوء فى عرش للبوم : لا يؤدى إلا الى جرح عيونهم وإثارة صرخاتهم . فلو كان الناس ليسوا جهلة إلا لأنهم لم يتعلموا ، لكان يمكن تعليمهم . لكن عما هم عمى مذهبي . فأنت لا تتعامل فقط مع أناس لا يعرفون شيئاً ، لكن مع أناس لا يريدون أن يعرفوا شيئاً . ومن الممكن أن تهدي هذا الذى يخطئ خطأ لا إرادياً . لكن من أى جهة تصل الى هذا الذى يتحصن ضد الفهم والادراك ... لأنه يعتبر الكنيسة والحكومة [الملكية] موضوعين مقدسين من غير المسموح المساس بهما » (١)

(١) مقال « نزهة الشكاك » فى المجلد الأول من كتاب Les Chefs-d'Oeuvre de Diderot ، طبعة « نهضة الكتاب »

باريس : ص ٢١ .

هذا ويمكن أن أضيف هنا ، أنه للأسف لم تتغير الصورة فى مصر بعد أن خضع النظام القائم لضغوط الغرب فسمح ببعض مظاهر الليبرالية الشكلية . ذلك أن المعارضة الرسمية المسموح لها بالظهور فى ظروف استمرار الطغيان الحكومى ، لم تحاول إطلاقاً توجيه رأى العام عقلياً . صحيح أن اختلاف اللصوص يساعد على كشف الحقيقة ، لكن المشكلة هى أن الخلاف بين الحكومة والمعارضة الرسمية المكتملة لها لا يتخطى الإطار المشترك بين الطرفين . وأقدم فى ذلك مثالا واقعياً على المستوى الصحفى الاخبارى البسيط . فقد رفضت كل صحف المعارضة مثلاً - على غرار الصحف الحكومية - أن تنشر عن قوانين وجرائم نظام مستشفيات المجانين فى مصر (حتى بدون التعرض لوقائع إبداعي فيها) ، كما رفضت أن تنشر عن القضية التى أقيمتها بخصوص ذلك ضد الحكومة بمساعدة بعض الخامين المتطوعين ، أو عن استمرار حرمانى من العمل ومن النشر المتاح للآخرين ! فالمعارضة الرسمية فى مصر ، هى فعلاً كما يكرر بعض المسئولين الحكوميين « جزء من النظام » - بمعنى أنها جزء من النظام العسكرى اللاعقل القائم ، وليست طبعاً جزءاً من نظام ديمقراطى عقلانى غير موجود !

عن المؤلف

أولا - كتب :

١ - المبادئ الأساسية للفلسفة - عن جورج بولتزيو وآخرين - ترجمة من الفرنسية وتعليق (الطبعة الأولى ١٩٥٧)

٢ - كارل ماركس : ي . ستيانوف - ترجمة من الانجليزية (١٩٥٧) .

٣ - المادية والمثالية : عن جورج بولتزيو وآخرين - ترجمة من الفرنسية وتعليق (الطبعة الأولى ١٩٥٨)
ثم بعد المرحلة الثانية للمعتقلات والسجون الناصرية :

٤ - المجانين : قصة دستوفسكي ومسرحية ألبير كامى - ترجمة من الفرنسية وتقديم دراسي (١٩٦٧)

٥ - الاخوة الأعداء : نيكوس كازنتزاكي - ترجمة وتقديم (الطبعة الأولى ١٩٦٧)

٦ - سارتر مفكرا : تأليف مع آخرين (١٩٦٧)

٧ - جرائم الحرب الأمريكية في فيتنام : برتراند رسل - ترجمة من الانجليزية (١٩٦٧)

ثانيا - مقالات ثقافية :

في مجلات : المجلة (١٩٦٤ - ١٩٦٧) ، والكاتب (١٩٦٤ - ١٩٦٧) ، وأحيانا في الفكر المعاصر والكتاب العربي . وهذا فضلا عن المقالات في صحيفة المساء (من ١٩٥٦ الى ١٩٥٨) ، حتي بدأت المرحلة الثانية للمعتقلات والسجون الناصرية . ثم في صحيفة الجمهورية (من ١٩٦٤ حتى ١٩٦٧) ، ثم في المساء حتى آخر يناير ١٩٦٨ - حين تقرر وقفى عن العمل الصحفى وعن النشر في مصر . ثم في مجلة الآداب البيروتية (في سبتمبر وأكتوبر ونوفمبر ١٩٦٨) . وذلك قبل القبض على على ذمة نيابة أمن الدولة العليا وإيداعى في مستشفى الأمراض العقلية لمدة ١٧ عاما وثلاثة شهور ، ثم الافراج عنى اضطراريا تحت ضغط المنظمات الدولية ، مع الاستمرار في حرمانى من العمل ومن النشر في الوسائل المتاحة للآخرين .

تحت الطبع :

« الايديولوجية الجديدة » . ويتكون من ثلاثة أجزاء هي :

الباب الأول عن الديمقراطية - الباب الثانى عن الاشتراكية والاستثمارات الخاصة - الباب الثالث عن منهجية البحث في التاريخ .

معالم الفكر الفلسفي الجديد فك عصر الفيزياء تحت الضربة نقد مادك عقلانك للفلسفة الماركسية

هيجل والفلسفة الماركسية : هيجل لاهوتي وماركس غير متخصص في الفلسفة . لا عقلانية هيجل . جريمة اجتماع النقيضين . ثنائية الفكر والمادة . الأخلاق والتاريخ .

التناقض والطريق الثالث : معنى التناقض . أساليب إهدار التحديد التناقضي . الثالث اللامنطقي والثالث الممكن . تدرجات الكم وانفصالات كيف . لا ثالث بين الارتقاء والتدهور .

المبادئ الفلسفية الأخرى : مستويات الوجود المادي والوجود تحت مادي والوجود المعنوي . اتصال الوجود مع انفصال التحديد . الحركة والتغير مع ثبات التحديد . تراكم العلل وحدوث المعلولات . قابلية الوجود للمعرفة التي هي ذات طبيعة بشرية . اللاتماثل الشامل . الحتمية الشاملة . أدنى تغير ممكن . الملاء الشامل . الغائية . الأساس الحركي للوجود ، والصيرورة الانبثاقية للأساس الحركي للوجود . المكان والزمان كعلاقين . الالتزام بمنطق الهويات .

الفلسفة جوهر الثقافة : العقلانية والثقافة المصرية . م
العصور الوسطى المسيحية . العصور الوسطى الإسلامية . القوة
اللاثقافة .

التمت ع جنبها

